كتاب غير دوري يصدر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان





رئيس التحرير
محمد السيد سعيد

مدير التحرير
سيد ضيف الله

المراسلات
باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ،
القاهرة: ص.ب ١١٧ مجلس الشعب
E mail: sayed@cihrs.org



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

كما يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان .

ولا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

منسق البرامج
معتز الفجيري

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

الفهرس

البحث عن دولة القانون

يأتـي هذا الـرواق في لحظة يصعـب الإمساك فيها بإجابة واحـدة صحيحة عن السؤال الكبير الـذي يشغل العالم العربي بأسره، بل والمنشغلين بأمر العالم العربي في العـالم شرقا وغربا، ألا وهو سـؤال: كيف يتم الإصلاح؟ هـذا إذا كانت هناك رغبة حقيقية وجادة للقطيعة مع الماضي الاستبدادي. ولاشك أن طرح هذا السؤال يحتاج إلى إيمان وبرهان على قابلية العالم العربي في ضوء التاريخ الطويل للحديث عن الإصلاح في العالم العربي دون الانتقال من خانة الكلام إلى خانة الفعل.

والإيمان بهذه القابلية تتفاوت درجاته بين كتّاب هذا الرواق، فعبد السلام طويل في ورقتـه التي قدمهـا لصالون إخوان الصفاء بمركز القاهـرة، بعنوان "مركزية الإصـلاح السياسي في الفكر النهضوي الحديث"- والتـي ننشرها والمناقشات التي دارت حولهـا هنا، ينـوه إلى حقيقة أن المفكرين الحديثين علـى اختلاف توجهاتهم المذهبيـة والأيديولوجيـة، وعلـى اختـلاف تحليلاتهم للواقـع اتفقوا علـى اعتبار الاستبداد بمختلف أشكاله هـو جرثومة التخلف، فسبب الانحطاط عندهم إذًا راجع إلى الاستبداد، أما تفوق الغرب فأساسه الحرية والعدل ودولة القانون.

ورغـم هذا الوعي النخبوي العالي بالمشكلـة والحل، غابت شمس دولة القانون عـن العالم العربي قديمـه وحديثه، ويبدو أن أسباب هـذا الغياب لا تكمن في قدرة

"دولــة القانون/الحداثة السياسية"علــى التحقق في أرض الواقــع، بقدر ما تتعلق بصلاحية أرض الواقع العربي لقبول دولة القانون. وهو ما يجعل علي مبروك في دراسته"دولة القانون.. عوائق الإنتاج وأسباب الغياب" يشترط لحدوث هذا القبول المتبــادل بين(العالم العربي/دولة القانون) ضرورة الوعــي بالأسس الأنطولوجية والعقائدية التي تستند إليها دولة (إرادة الأب–السلطان) القمعية في الذهنية العربية. ومــن ثم يناقش مبروك الكيفيــة التي يتم بها الدعم المتبادل بــين التصور الأشعري للعــالم، المهيمن على الثقافــة العربية، والمبني على "مطلــق الإرادة"، وليس على قانون العقل والحكمة، وبين دولة القمع السياسي التي لا تعرف إلا المستبد وسطوته، وليس نظام القانون وسلطته.

لكن السؤال: ماذا عساه أن يفعل "الوعي بالأنطولوجي الأشعري" إذا ما وصل "السلطان" للنقطة التي لا يعنيه عندها البحث عن أسس أنطولوجية أو عقائدية لتبرير فعلــه الاستبدادي، إما لتجبرٍ منه، أو لتخبــط في رؤيته للعلاقة بين الدين والدولة؟ وهــو ما ينــوه إليه نبيل عبــد الفتاح في دراستــه القيّمة "الدولــة والدين والإصلاح الدستوري.. إعادة النظر في علاقة مركبة".

فنظــراً لافتقار النظام المصري الحــالي لرؤية متماسكة لعلاقــة الدولة بالدين، اتسمــت مواقفه بالذارئعيــة والبراجماتية، وباتت معالجته لهــذه الإشكالية البنيوية على طريــق الإصلاح السياسي والدستوري، مجرد معالجــة سطحية لملفات أمنية بحتة.

ومــن ثم يذهب عبــد الفتاح إلى أنه أصبــح من غير المحتمل تغيــير المادة الثانية مــن الدستور والعودة إلى التقاليد الدستوريــة قبل ١٩٧١، نظرا للضغوط الداخلية من المؤسسة الدينية الرسمية، وجماعة الإخوان المسلمين، وكتلة بارزة في الحزب الوطني، وبعض أحزاب المعارضة الأساسية التي ستقف ضد تغيير المادة.

وفي ظــل غياب القضايــا والإشكاليات البنيوية التي تعــوق المشاركة– التي هي ضرورة من ضرورات أي إصلاح– يصبح الحديث عن إصلاح سياسي ودستوري حديثــا منقوصــا يتسم بالطابع الجزئي ويفتقــر للرؤية المستقبليــة، وهو الأمر الذي سعت إلي مناقشته ورشة مركز القاهرة في ذكرى مرور نصف قرن على مشروع

دستور ١٩٥٤، والتي جاءت بعنوان "نحو دستور مصري جديد"، والتي يعرض معتز الفجيري لفعالياتها، فقد استهدفت الورشة فتح حوار حول القضايا الأساسية في عملية الإصلاح الدستوري التي تشكل واحدة من أهم مرتكزات التحول نحو الديمقراطية في مصر، وغيرها من الدول العربية، وتمثل نقطة الانطلاق في أي مشروع للإصلاح السياسي الشامل، كما اختبرت الورشة جدوى مشروع دستور ٥٤ كنقطة انطلاق نحو دستور مصري جديد، ومن ثم، حرصت "رواق عربي" على أن تقدم لقارئها العزيز هذه الوثيقة الهامة "مشروع دستور جمهورية برلمانية مصرية"، والبيان الختامي الصادر عن الورشة.

وإذا كان مصير مشروع دستور ٥٤ صندوق القمامة على حد تعبير القانوني الراحل الدكتور وحيد رأفت، وهو المشروع الذي صاغته لجنة كانت تضم خيرة العقول السياسية والقانونية وأرفع القامات الثقافية، فليس من المستغرب، أن يطال النسيان أحد هذه العقول التي ساهمت في صياغة هذا المشروع، والذي كان شعاره وغاية نضاله في كل وقت وحين"نطلب حقوق الإنسان ولا نطلب سواها"، ألا وهو الرائد الذي لم يكذب أهله "محمود عزمي"، ولهذا رأت "رواق عربي" الاحتفاء بذكراه الحادية والخمسين؛ حيث يرسم هاني نسيرة بورتريه "محمود عزمي.. ديمقراطي حتى النخاع".

ولأننا مازلنا نطلب حقوق الإنسان ولا نطلب سواها، ولأن من نطلب منهم حقوقنا كبشر ما زالوا يتغنون بالديمقراطية أكثر مما يمارسونها، فإن مرور هذه السنوات الطوال مع استمرار المطالب التي كان يطالب بها محمود عزمي مؤسس أول حزب ديمقراطي في العالم العربي (١٩١٨)، يحتاج إلى وقفة، بل إلى مراجعة نقدية.

وتأخذ المراجعة النقدية في هذا الرواق منحيين مختلفين: المنحى الأول تمثله رؤية محمد فرج الذي يرجع من خلال مساهمته "البنية الأساسية للديمقراطية وإشكاليات التعددية في مصر والمجتمعات العربية"، الفشل المتكرر في التحول الديمقراطي في العالم العربي إلى الأزمة الناتجة عن الضعف التاريخي للمجتمع المدني الحديث كقاعدة وأساس لقيم التعددية والديمقراطية في العالم العربي. ويذهب فرج إلى أن

هـذا الضعف يعد كابحا مجتمعيا لانطلاق قيم الليبراليــة السياسية، وانطلاق فاعلية الأحــزاب السياسيــة، وأزمة ناتجة عن عمليــة تراكمية طويلة لنــزع السياسة من المجتمــع بتأميم الدولة للسياسة، واحتكار الحــزب الحاكم للسياسة، ومن ثم لم تكن النتيجــة سوى ترسيخ العلاقــات التقليدية القرابية، وكبح تنميــة العلاقات السياسية القائمة على المواطنة.

أمــا المنحى الثاني لتلك المراجعــة النقدية، فتمثله افتتاحية محمــد السيد سعيد لهذا الــرواق، والتي جاءت بعنوان "الاستراتيجيات الدولية وحقوق الإنسان"؛ إذ ينتقد عدم اهتمام المناضلــين الحقوقيين "التقليديين" بالاستراتيجيــات الدولية، متخذا من القضيــة الفلسطينية بوصفها قضية الحقوق الجماعيــة الأولى في العالم العربي مثالا للتدليــل على ضرورة التفكير بجدية في تنمية النضال السلمي لنيل الحقوق، وهو ما يمثــل تحديا أمام الفكر العربي الذي عرف تراثا مــن النضال العنفي لاستعادة حق أو نيــل مطلب مشروع، يفوق بكثير ما عرف من حــالات نضال سلمي لنيل حق من الحقوق. وهو ما يدفعه للدعوة إلى بناء تحالف من القوى الديمقراطية والتقدمية في المنطقة لحسم النقاش حول قضية الحقوق الجماعية والفردية، وتبني استراتيجية النضــال السلمي المــدني والسياسي تبنيًا كاملاً، فعسانا أن نحقــق بذلك ما لم يستطع النضــال الحقوقي التقليدي المتغافل عن الاستراتيجيــات الدولية وعلاقتها بالخطاب الحقوقي تحقيقه على مر سنوات طوال.

إن ضــرورة مراجعــة الناشــط الحقوقــي لخطابه التقليــدي الغائب عنــه البعد الاستراتيجــي الــدولي أمرٌ يؤكده أيضــا مصطفى قاسم في عرضــه لكتاب جماعي صادر عن مكتــب واشنطن التابــع لمؤسسة فريدريك إبرت، والــذي جاء بعنوان "نحو استراتيجية أوربية- أمريكية مشتركة للديمقراطية في الشرق الأوسط الكبير: دور مؤسسات المجتمع المدني". فثمة اتفاق بين الأوربيين والأمريكيين على الهدف النهائــي في الشرق الأوســط، وهو تحقيق السلام وإحــداث التحول الديمقراطي، وإن كانا يختلفان في طرق وأدوات تحقيق هذا الهدف وتحديد أولويات العمل.

فــإذا كانــت الاستراتيجية الجديــدة، التي يبــدو أن كلا من الولايــات المتحدة وأوربــا التقت عليها تجاه الشرق الأوسط، هي تعظيم الجهود الغربية لتغيير البنى

الاجتماعيــة والسياسية في الشرق الأوسط، من خلال توثيق الشراكة مع منظمات المجتمع المــدني والفاعلين غير الحكوميــين، والضغط على الحكومــات لتوفير بيئة مواتيــة لهذه المنظمات وأولئك الفاعلين، فإنــه للأسف وحسب ما يرصده مصطفى عبد الغفار في تقريره عن آخر تطورات الموقف الدولي من المحكمة الجنائية الدولية، فــإن الضغوط الأمريكية مثلما أفلحت في إبــرام اتفاقيات ثنائية تكرس الإفلات من نظام المحكمة الجنائية الدوليــة، فإنها أفلحت أيضا في جعل الموقف الأوربي يتحول عن التزامه السابق بدعم المحكمة الجنائية الدولية، وهو ما ستكشفه الأيام من خلال مدى قدرة المحكمة على الدفاع عن استقلالها وأدائها لدورها.

في ضــوء هــذا كله، يسعى هــذا الــرواق إلى التأكيــد والتدليل علــى أن سؤال الإصلاح أصبح سؤالا إجباريا مطلوب من العالم العربي تقديم إجابة عليه شريطة أن تكون إجابة مقنعة للعالم، فضلا عن مواطنيه.

سيد ضيف الله

افتتاحية

الاستراتيجيات الدولية وحقوق الإنسان

بإثـارة هذه القضية ندخل حقـل ألغام لا يريد سوى القليلـين جدا مـن الخـبراء التقليديين لحقـوق الإنسان أن يقتحمـوه. فالمناضلـون الحقوقيـون لم يكـن لهـم صلـة بالاستراتيجيـات الدوليـة، والعكـس صحيح، فالمتخصصـون فـى الاستراتيجيـة غالبـا مـا يحقِّرون الخطـاب الحقوقى، أو فى أحسن الأحوال يجعلونه تابعا لعلاقات القوة. وليس هناك فرع فى العلوم الاجتماعيـة أو الإنسانيات أو القانون يدرس العلاقة بين هذين البعدين للحياة الدولية.

ومجال دراسة الاستراتيجيات الدولية يختلف اختلافا كبيرا للغاية، وتفصله هوة عميقة عن مجال الدعوة لاحترام حقوق الإنسان وتطبيق المواثيق الدولية. فعلم الاستراتيجية يقوم على دراسة ظاهرة القوة والانتصار والهزيمة وموازين القوى العسكرية والشاملة، بينما ينتمى حقل دراسات حقوق الإنسان إلى مجال الإنسانيـات وهـو مجال آخر تمامـا. ولغة الاستراتيجية تختلـف تماما عن لغة الحقـوق. الأولى لغة صارمـة وخشنة وهى تدور وجـودا وعدما حول القوة بشتى تعبيراتها، وخاصـة نظم التسليح الكبرى والمستحدثة، والثانية لغة ناعمة أقـرب إلى الوجدان الإنسانى وهى تلامس بعمق التجربة الإنسانية الخلاَّقة كما تظهر فى الإبداع الجمالى والفنون والآداب.

ويختار الناس فى العادة إما لغة القوة أو لغة الحق، ويعتقد البعض عمليا أو

نظريـا أن القوة يجب أن تعلو على الحق، ويعتقد البعض الآخر بالعكس تماما أن الحق يجـب أن يعلو على القوة، وأن يحكمها ويشذبها ويضبطها ويوظفها لصالح الحق.

ولا يعنى ذلك أن الصلـة بين الاستراتيجية والحقوق أُهملت تماما فى التاريخ الفكرى والثقافى. وكانت أول محاولة لإنشاء صلة بين المجالين هى فكرة "الحرب العادلة" التى حلت محل فكرة الحرب المقدسة فى العقل الغربى. وافترضت فكرة "الحرب العادلة" أن الحرب يجب أن تتقيد بالهدف منها، والذى يجب أن يكون عـادلا، وأن يتناسب العائد من الحرب مع التكلفـة الباهظة لشنها، فضلا عن أن تكون فى الجوهر دفاعية.

كانت أول محاولة لإنشاء صلة بين "الاستراتيجية" و"الحقوق" هي فكرة "الحرب العادلة" التي حلت محل فكرة "الحرب المقدسة" في العقل الغربي.

غـير أن العدل فى العلاقات الدولية كان مسألة نسبية. وكان من السهل على كل مـن يريد شن الحروب العدوانيـة أن يطلق عليها صفة العدل كما فعل مؤخرا منظـرو غزو العـراق و"الحرب ضد الإرهـاب" فى الولايات المتحـدة. أما فى مجال القانون، فقد تطورت العلاقة من خلال ما يسمى بالقانون الدولى الإنسانى الـذى يطبق فـى أوقات الحرب. وحيث إنـه لم يكن هناك أى شـىء إنسانى فى الحـروب فقد انحصـر الاهتمام فى مجرد تخفيف ويلات الحـرب خاصة بالنسبة للمدنيـين. ومن ثم كان هنـاك مجال لإلزام المتحاربين باحـترام بعض الحقوق الإنسانيـة سواء للمشاركين فى القتال أو للمدنيـين. وتطورت أيضا فى نفس هذا المجـال حقـوق معينة للمدنيين فى ظـروف الاحتلال، وأصبـح من الضرورى قانونا أن تلتزم سلطات الاحتلال بحقوق إنسانية فردية وجماعية للشعب الخاضع للاحتلال. وشهـد هذا المجال انقلابا إضافيا فى المفاهيم عندما ضغطت دول العالم الثالـث لتضمين الحق فى الكفاح المسلح ضد الاحتـلال وخاصة فى اتفاقية جنيف الرابعة.

غـير أن جميع هـذه التجديـدات لم تشـكل بحثا متعمقـا فى العلاقـة بين علم الاستراتيجية وفكر حقوق الإنسان. وأُعتبرت هذه الحقوق عالمية وليست نسبية. وقد أضافت القمة الأخيرة للأمم المتحدة وثيقة جديدة تقنن حقا إضافيا هو الحق فى الحماية ضد جرائم الإبادة الجماعية، وهو حق للبشر فى أى مكان ويتعلق الوفاء بـه بالمجتمع الدولى ككل. ومـن المثير أن هذه الوثيقة بالـذات حظت بتوافق عام فـى آراء الدول التى اختلفت حول كل شىء آخر جرى التفاوض حوله فى وثيقة الأمين العام لإصلاح منظومة الأمم المتحدة.

وليس همنا هنا أن نقدم دراسة نظرية حول هذه العلاقة، وإنما اثارة الموضوع

مـن زاوية الواقع كما تشهد عليه الأوضـاع والصراعات الراهنة فى المنطقة وما تراكـم عن تداعياتها من خبرات. ولابد بالطبـع من أن نبدأ بإثارة الموضوع من زاوية مبدئية بأكبر قدر ممكن من الإيجاز.

السلام

إن مجـال حقـوق الإنسـان والقانون الـدولى الإنسانى ليـس فرعا من حقل الدراسات الإنسانية فحسب. فالحقوق والدراسات الإنسانية يشتركان فى جذور واحـدة وهـى الدفاع عن الحياة وعن القيـم الإنسانية النبيلة، ومـن بينها أو على رأسها قيمة السلام.

إن الإيمان بحقوق الإنسان يفترض التزاما مبدئيا بالدفاع عن السلام.

بهـذا المعنى فـإن الإيمان بحقوق الإنسان يفترض التزامـا مبدئيا بالدفاع عن السـلام. ولكن هذا الموقف يزج بنا فـى حوار متصل ويجب استكماله حتى نهايته مع تيارين أو فلنقل "مزاجين" يؤثران بشدة على الموقف من السلام. الأول يقول بأنـه "لا سلام بدون عدالـة"، وهو ما يعنى فيما يتعلـق بالصراعات الكبرى فى المنطقة العربية بـأن "لا سلام مع الاحتـلال". No Peace Without Justice ولا شك أن هذا موقف سليم من حيث المبدأ.

غير أن هـذه السلامة المبدئيـة تشوبها مشكلات كثيرة. فقـد رفعت التيارات التقدمية هذا الشعـار فى سلسلة الاحتجاجات ضد الجرائم الإسرائيلية فى الأرض المحتلـة، وبالتـوازى مـع الاحتجاجـات واسعة النطـاق ضد الغـزو الأمريكى للعـراق. ولكـن المعنى المباشر لهـذا الشعار هـو أن من حق الشعـب الفلسطينى الخاضـع للاحتلال أن "يحرم إسرائيل" مـن السلام طالما بقى الاحتلال. وعندما يسمـع الرأى العام فـى مختلف دول العالم أنصـار النضال الوطنـى الفلسطينى وهـم يهتفون بأن "لا سلام مع بقـاء الاحتلال" أو "لا سلام بدون عدالة" ينغرس لديـه انطباع خاطىء بـأن الفلسطينيين هم الذين يبادرون بشـن الحرب، وأنهم سيواصلون شن الحرب حتى يتم الاعتراف لهم بالعدالة. والواقع أن ثمة خطأً كامناً وعميقاً فى هذه الأطروحة، لأن الاحتلال الإسرائيلى قام بالأصل بالعدوان على الشعب والأرض الفلسطينيين، وهو يشـن حربا يومية ضد هذا الشعب المناضل. إننا هنا أمام حالة احتلال مصحوبة بحرب دائمة. وبالتالى فإن المطلوب هو إدانة الحـروب الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى وضمـان حق الشعب الفلسطينى فى العيشـ بسلام فى دولة تترجم حقه فى تقرير المصير وفى إطار حدود دولية آمنة ومضمونة دوليا. وما يجب المطالبة به إذن هو "حق الشعب الفسلطينى فى العيش

فـى سـلام"، وليس العكس. فالعكس: أى الدعوة لحق إسرائيـل فى العيش فى سـلام هو تزوير أمريكى وصهيونى فاضح للقضية ولطبيعة الصراع. والتزوير الواضـح هنا وضوح الشمس هو أن الشعب الفلسطينى لم يذهب لمحاربة اليهود أو غيرهم من الناس فى بلادهم البعيدة، بل أن الجماعات الصهيونية هى التى جاءت من بلاد بعيدة لشن الحرب على هذا الشعب بهدف اغتصاب أرضه بالقوة طوال النصف الأول مـن القرن العشرين، وأن إسرائيل هى التى تشن الحروب. هذه الحـروب تواصل الاستيلاء علـى أرض الشعب الفلسطينـى وإقامة المستوطنات الإسرائيلية عليها، وتُبقـى الشعب الفلسطينى تحت نظام صارم للاحتلال يحرمه من أبسط الحقوق المنصوص عليها فى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان واتفاقيات جنيف الأربعة والنصوص الأخرى للقانون الدولى الإنسانى. ومن ثم فإن الموقف السليم هو شعار "السلام والعدالة للشعب الفلسطينى" وليس شعار "لا سلام بدون عدالة"؛ لأن الشعب الفلسطينى محروم بسبب آلة الحرب الإسرائيلية والأمريكية من العدالة، ومن السلام أيضا. والقضية الحقيقية هى أن يحصل على الحقين معا: الحق فى العدالة بتصفية نظام الاحتلال والحق فى السلام بوقف العدوان اليومى الذى تشنه آلة الحرب الإسرائيلية والأمريكية ضده.

غـير أن هذه الصياغة المبدئية السليمة لا تستبعد تلقائيا تعقيدات كثيرة، وتتعلق تحديـدا بقضية وسائل ومقتربـات النضال من أجل الحقـوق الفلسطينية الإنسانية والسياسية.

قامـت النظرية التقليدية للنضال الفلسطينـى على النظرية العامة التى وضعت فـى صميـم القانون الـدولى وهى "الحق فـى النضـال المسلح" ضـد الاحتلال. ووظفـت الحركة الوطنية الفلسطينية هذا الحق بالفعـل لفترة طويلة ومطردة بين عامى ١٩٦٥ و١٩٩٣. وبالتالى تراكمت خبرات ثمينة يجب دراستها بعناية. فقد حقـق النضال المسلـح نجاحا كبيرا فى بناء هوية مستقلة نسبيـا للشعب الفلسطينى، وفـى فرض قضيته على الوعـى والأجندة العالميـة. ولكنه لم يحقـق فى الواقع نجاحا يذكر فى إجبار إسرائيل وأمريكا على التسليم بالحقوق التاريخية والسياسية للشعـب الفلسطينى أو دفعها لما يسمى بـ"حل وسط تاريخى". وقد نترك للتاريخ مهمة إصدار حكم علـى مدى النجاح والفشل فى البعد العسكرى للنضال الوطنى الفلسطينـى، غير أن المؤكد أن النجاحات المحـدودة التى حققها الفلسطينيون حتى الآن علـى طريق نيـل حقوقهم لا يمكن نسبتها للكفـاءة العسكرية بالمقارنة بالأداء وبالالتفاف السياسى العربى والعالمى حول القضية الفلسطينية. وبتعبير آخر أكثر

فشل النضال العسكرى تاريخيا فى تمكين الشعب الفلسطينى من نيل حقوقه وإن كان قد ساهم بين عوامل أخرى فى الحصول على اعتراف سياسى وقانونى عالمى بهذه الحقوق، وإن بتكلفة هائلة

وضوحا، فشل النضال العسكرى تاريخيا فى تمكين الشعب الفلسطينى من نيل حقوقه وإن كان قد ساهم بين عوامل أخرى فى الحصول على اعتراف سياسى وقانونى عالمى بهذه الحقوق، وإن بتكلفة هائلة، بل ومروعة بكل المقاييس.

ويمكننا القول بكل الوضوح الممكن أن الحركة الوطنية الفلسطينية لم تفسح لنفسها الفرصة لتأمل هذه الحقيقة إلا خلال فترة قصيرة وهى سنوات التطبيق الجزئى لاتفاق أوسلو. وبالتالى فشلت هذه الحركة فى إنتاج نظرية خاصة بالنضال الفلسطينى يميز بين "الحق" فى النضال المسلح من ناحية، وفعاليته النسبية على الأقل بالمقارنة بأساليب النضال السلمى من ناحية ثانية. كان ولا يزال من حق الشعب الفلسطينى الخاضع للاحتلال والتدمير المنهجى أن يقاتل، ولكن القتال لم يكن بالضرورة الآلية الأفضل، ولم يعد بالضرورة الآلية المناسبة، بل إن أى حساب دقيق للتناسب بين العائد والتكلفة يشير إلى أنه- أى النضال العسكرى- كان كارثة إضافية، بالمقارنة بما حققه على أرض الواقع.

العنف المسلح كان سببا مهما لتلاعب الأنظمة العربية بالقضية الفلسطينية بصورة انتهازية ولمصلحة نخبها الحاكمة.

ويلزمنا هذا الاستنتاج بأن نفكر بجدية فى التركيز على تنمية النضال السلمى لنيل حقوق الشعب الفلسطينى. وثمة أسباب عديدة تعزز هذه الدعوة. أول هذه الأسباب أشرنا إليها بالفعل وهو هزال النتائج التى حققها النضال المسلح أو العنف عموما. أما السبب الثانى فهو العكس تماما: أى أن النضال المدنى والسياسى السلمى الفلسطينى حقق عائدا أفضل وبتكلفة أقل. وتبرهن تجربة الانتفاضة الأولى (١٩٨٧- ١٩٩٠) بالمقارنة بالانتفاضة الثانية وبالإرث التاريخى للنضال الاحترافى المسلح على هذه النظرية. إذ نقلت الانتفاضة الأولى التعاطف العالمى مع حقوق الشعب الفلسطينى إلى مستوى أعلى وجديد تماما، بالمقارنة بأية فترة سابقة. وتؤكد هذه الحقيقة أيضا أن المكاسب الجزئية والمقيدة التى تحققت للشعب الفلسطينى باتفاق أوسلو تزامنت مع فترة من الهبوط الشديد فى الأداء العسكرى الفلسطينى كما ونوعا، وهو ما بدا أمرا مفهوما تماما بعد خروج منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان عام ١٩٨٢ والتعقد الذى شهدته الساحة اللبنانية فى أعقاب الاجتياح الإسرائيلى للبنان فى هذا العام، فضلا عن الأزمة الداخلية الطاحنة التى كانت تشهدها منظمة التحرير الفلسطينية فى ذلك الوقت.

أما السبب الثالث والذى لا يقل أهمية هو أن العنف المسلح كان سببا مهما لتلاعب الأنظمة العربية بالقضية الفلسطينية بصورة انتهازية ولمصلحة نخبها الحاكمة. وقد ضاعف هذا التلاعب من الأزمة الداخلية للحركة الوطنية الفلسطينية بعد توقيع اتفاق كامب ديفيد عام ١٩٧٨. ويضاف إلى هذا سبب رابع وهو أن

العنف صار جزءا لا يتجزأ من الحياة السياسية الفلسطينية نفسها، وهو الأمر الذى عبر عن نفسه فى الاشتباكات المسلحة الكثيرة التى وقعت بين الفصائل الفلسطينية ذاتها، وفيما بينها -جماعة- من ناحية، ونظم عربية عديدة- وخاصة الأردن ولبنان- من ناحية أخرى. وأدت هذه الاشتباكات أو الحروب الأهلية الصغيرة والكبيرة إلى إهدار دم فلسطينى غزير، ربما فاق فى غزارته ما بذل أو أرهق من دم فى سياق الصراع العسكرى مع إسرائيل، وذلك دون أى سبب عقلانى مفهوم.

بل وأخذ العنف يصبح ثقافة أو حتى نمط حياة أثر سلبا على المجتمع السياسى الفلسطينى حتى فى سياق الانتفاضة الثانية، وبصورة خاصة من خلال استعراض القوة والمنافسات حول إعلان المسئولية عن عمليات عنف مسلح ضد إسرائيل. وقد ساهم ذلك كله فى حالة التصدع الراهنة التى يشهدها المجتمع الفلسطينى وخاصة فى قطاع غزة، فضلا عن التصدعات النفسية على المستوى الفردى وبصفة أخص للأطفال الفلسطينيين.

إن ممارسة العنف المسلح صار مع الوقت عادة لا يكاد أحد يستطيع إيقافها، وأنها تنطلق من اعتبارات نفسية وليس اعتبارات سياسية عقلانية.

ولا يقل أهمية عن كل تلك الأسباب أن ممارسة العنف المسلح صار مع الوقت عادة لا يكاد أحد يستطيع إيقافها، وأنها تنطلق من اعتبارات نفسية وليس اعتبارات سياسية عقلانية، إلى الحد الذى صارت فيه تلك العمليات منبتة الصلة بالاعتبارات السياسية، بل وبالظروف الاستراتيجية المتزامنة معها. وقامت منظمات فلسطينية بشن عمليات عسكرية رغم الوضوح الكامل لنتائجها السلبية على البيئة السياسية الدولية للقضية الفلسطينية، فضلا عما تجره من عمليات قمع إسرائيلية وخيمة.

فقد استمرت العمليات العسكرية الفلسطينية فى سياق الانتفاضة الثانية رغم تحذير علماء السياسة والاستراتيجيا من نتائجها السلبية وبخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر وغزو أفغانستان والعراق. وتشمل تلك الآثار إعادة احتلال الأرض المحررة؛ ومن ثم تمكين إسرائيل من السيطرة على جميع الأراضى المحتلة وإخضاع الفلسطينيين لموجات متتالية من القمع الخارق دون حدوث رد فعل دولى يذكر.

والواقع أننا ركزنا فى تحليل العلاقة بين الاعتبارات الاستراتيجية والحقوقية على القضية الفلسطينية لأنها كانت وستظل أهم القضايا الحقوقية الجماعية على الإطلاق بالنسبة للمنطقة العربية. غير أنه لا يمكن عزل القضية الفلسطينية من هذا المنظور عن التحليل الأوسع للعلاقة على مستوى المنطقة العربية ككل.

ولكـن كان هناك سبب إضافى يحتم أولية النضال السلمى وهو أن هذه المنطقة كانـت تغرق بالفعل فى مستنقع من العنف مما جعل النضال الفلسطينى المسلح يفقد جزئيا خصوصيته وتفرده فى وعى العالم، طالما أن من الممكن قراءة سيل أحداث العنف فى العقدين الأخيريـن وكأنها سمة لشعوب المنطقة وثقافتهم، وهو ما يمثل قراءة ظالمة وسطحية لما يحدث، ولكنها أسهل منالا من بذل جهد عقلى كبير لفهمه بصورة عقلانية وعلمية!

فى الوقت الذى طورت فيه الإدارة اليمينية الأمريكية المتطرفة هجومها الاستراتيجى على المنطقة بغزو العراق والضغط التهديدى المتواصل على سوريا وإيران، بدأت لأول مرة فى تاريخ السياسة الخارجية الأمريكية فى الضغط من أجل التحويل "الديموقراطى" لنظم الحكم العربية.

المستوى العربى والاقليمى

لقـد تطورت العلاقة بـين الاستراتيجيات الدولية وخطـاب الحقوق بصورة بالغـة التعقيـد بعد أحـداث ١١ سبتمـبر. ويمكن ملاحظة هـذا التعقيـد الإضافي بالإشـارة إلى طبيعـة الاستراتيجية الأمريكية فى المنطقة منـذ أحداث ١١ سبتمبر عمومـا وإطلاق مبادرة باول، ثم مبـادرة الشرق الأوسط العظيم فى نهاية عام ٢٠٠٣. ففى الوقت الذى طورت فيه الإدارة اليمينية الأمريكية المتطرفة هجومها الاستراتيجى على المنطقة بغزو العراق والضغط التهديدى المتواصل على سوريا وإيران، بدأت لأول مرة فى تاريخ السياسة الخارجية الأمريكية فى الضغط من أجـل التحويل "الديموقراطى" لنظم الحكم العربية. واشتدت هذه الضغوط أحيانا إلى حـد التعبير عنها بلغة تهديدية لا لبس فيها وتحـت عنوان "الفوضى الخلاقة": أى التهديد بنزع استقرار- أو حتى الإطاحة- بنظم الحكم العربية من أجل فرض صيغة ديموقراطية أو بالأحرى ليبرالية سياسية.

ويبـدو الأمر علـى السطح كمجرد إضافـة بُعد آخر جديد للحـرب الأمريكية ضد الإرهـاب، فالمنطق والتبرير الأساسى للدعـوة إلى الإصلاح الديموقراطى - من وجهة النظر الأمريكية- هو إيجاد قنوات سلمية للتعبير كبديل لتوجه الشباب العربـى لتبنى التطـرف والإرهاب الدينى. غير أن "الدعـوة الديموقراطية" لها وظائف أخرى أيضا، وهى وظائف استراتيجية بالأساس. فإذا تركنا التفسيرات الراديكاليـة العربية لهذه التوجهـات الجديدة للسياسة الأمريكيـة فسوف نجد أن الإدارة الأمريكيـة ذاتهـا فضحـت هذه الوظائـف الاستراتيجيـة وإن من خلال التعبيرات والجمل المنمقة. إذ تـرى الإدارة الأمريكية أن التحويل الديموقراطى لنظـم الحكم العربية يقـود المنطقة إلى "السـلام"، وهى تقصد أساسـا السلام بين العرب والإسرائيليين. وتستند الإدارة الأمريكية فى ذلك إلى برنامج بحثى ضخم اضطلعت به الأكاديميا الأمريكية انتهـى إلى استدلال يقول بأن "الديموقراطيات

لا تتحارب". وبغض النظر عن دقة هذا الاستدلال وانتزاعه من سياقه الأكاديمي الأوسع والأكثر انضباطا في نفس الوقت (حيث يستثنى الحروب التي جرت فى سياق الاستعمار الأوربى للعالم الثالث وهو ما ينطبق أيضا على سياق العلاقة الاستعمارية بين إسرائيل والشعب الفلسطينى بل والعرب عموما) فإن ما تقوله الإدارة الأمريكية هو أن النظم الديموقراطية فى الدول العربية هى وحدها القادرة على صنع السلام مع إسرائيل، أو أنها هى التى ستتبنى السلام مع إسرائيل، بغض النظر عن كون هذا السلام عادلا أم غير عادل. وبتعبير آخر فإن الإدارة الأمريكية تتطلع إلى أن يؤدى استتباب نظم ديموقراطية فى المنطقة، وخاصة فى بلاد الطوق العربى حول إسرائيل إلى تنازلها عن الحقوق التاريخية للشعب الفلسطينى.

إن الإدارة الأمريكية تتطلع إلى أن يؤدى استتباب نظم ديموقراطية فى المنطقة، وخاصة فى بلاد الطوق العربى حول إسرائيل إلى تنازلها عن الحقوق التاريخية للشعب الفلسطينى.

يؤكد هذا الاستنتاج أن الإدارة الأمريكية لم تلزم نفسها إلا بمضمون للسلام يحقق المصالح الاستعمارية الإسرائيلية ولا يحقق للشعب الفلسطينى سوى نيل مصطلح دولة. فوعد بوش الذى منحه لرئيس الوزراء الإسرائيلى آريل شارون يقوم على عدم العودة إلى حدود ١٩٦٧ وأن القدس ستبقى "موحدة" أى تبقى بيد إسرائيل، وأنه لن تكون هناك "عودة" للاجئين الفلسطينيين. ويعنى ذلك أن الرئيس الأمريكى بوش قد حرم الشعب الفلسطينى من أهم حقوقه على الإطلاق وأنه استبق نتائج أى مباحثات للسلام بين الطرفين، وحدد أن معنى السلام الذى يريد أن تشيده "الديموقراطيات العربية" هو التنازل عن الحقوق غير القابلة للتصرف للشعب الفلسطينى. ولا يبدو أن هناك أدنى غموض فيما يتعلق بحقيقة صورة السلام الذى تريده الإدارة الأمريكية، لأن صاحب الدعوة الأمريكية "للديموقراطية" فى الدول العربية التى ستحقق السلام مع إسرائيل هم ممثلو اليمين الإسرائيلي المتطرف وأشخاص مثل السيد شارانسكى المعروف بموقفه المتشدد من الحقوق التاريخية والسياسية للشعب الفلسطينى، والذى يقف على يمين شارون نفسه إلى الحد الذى دفعه للاستقالة احتجاجا على ما يراه من تنازلات شارونية! ولا يسعنا أن ننسى أن التحولات التى شهدتها الاستراتيجية الأمريكية فى المنطقة بما فى ذلك غزو العراق والضغط المتواصل ضد إيران وسوريا يستهدف كذلك وقبل أى هدف آخر خدمة المصالح الاستراتيجية الإسرائيلية بالصياغة التى تريدها نخبة الحكم الصهيونية عموما، والنخبة اليمينية من أمثال شارانسكى بصورة خاصة.

إننا نقف هنا أمام علاقة بين التحويل الاستراتيجى للمنطقة من خلال الحروب

والضغوط السياسية وأشكال العقاب الاقتصادى من ناحية والتحويل السياسى لها تحت شعار الديموقراطية من ناحية أخرى.

الهدف من المقاربة الاستراتيجية - المتمثلة فى شن الحروب والضغوط السياسية والاقتصادية- والمقاربة السياسية والدعائية- المتمثلة فى مبادرة باول وأطروحة الشرق الأوسط الكبير- يستهدفان شيئاً واحداً وهو سلب الحقوق السياسية للشعب الفلسطينى. ومع ذلك فإن ثمة قدراً من التعقيد دخل على العلاقة بين الاستراتيجيا والخطاب الحقوقى؛ لأن الديموقراطية هى حق من حقوق الشعوب، وهى صارت شرطا جوهريا لنيل الحقوق الإنسانية. وبينما يدرك الكثيرون الطبيعة الحقيقية لدعوة الإدارة اليمينية الأمريكية، فهم لا يستطيعون رفضها، وإن كان بوسعهم أن يميزوا نضالهم الديموقراطى الأوسع والأعمق عن السياسة الأمريكية، كما يستطيعون أن يعيدوا التلازم بين النضالين الديموقراطى والوطنى/القومى.

الديموقراطية هى حق من حقوق الشعوب، وهى صارت شرطا جوهريا لنيل الحقوق الإنسانية.

تطرح تلك الصياغة للعلاقة بين الحقوقى والاستراتيجى تحديا كبيرا أمام الفكر العربى. إن أبسط هذه التحديات هى التى تناقش بالفعل على استحياء من جانب حركات الإصلاح السياسى فى عدد من الدول العربية. فلا شك أن الضغوط الأمريكية ساهمت فى "تأمـ " نسبى لهذه الحركات من البطش السياسى الذى درجت نظم الحكم العربية على ممارسته بما يشبه الغريزة أو قوانين الميكانيكا، وبينما رفضت بعض هذه الحركات- مثل حركة كفاية فى مصر- تماما أن تنجرف لإعلان التحالف مع أمريكا أو وقف نقد الاستراتيجية الأمريكية فى المنطقة بتأثير إغراء المكاسب السياسية الشكلية والبسيطة المحققه بفضل هذه الضغوط الأمريكية، فإن بعضها الآخر -مثل ما يسمى بحزب التقدم السورى- لا يستقوى بأمريكا ضد الحكومات القمعية فى بلاده فحسب، بل لا يتردد فى أن يقوم بدور حصان طروادة فى إطار الاستراتيجية الأمريكية الرامية إلى فرض الاستسلام على الدول والمجتمعات العربية!

أما التحديات الأكثر عمقا فتتمثل فى وضع تصور للاستراتيجية الممكنة والتى تدافع عن الحقوق العربية الجماعية وخاصة حقوق الشعب الفلسطينى دون أن تتنازل عن منظومة حقوق الإنسان ككل. إن التيارات الأصولية فى المنطقة العربية تطور بالفعل استراتيجية لمواجهة الهجوم الاستراتيجى الأمريكى على المنطقة. ولكن المشكلة هى أنها "تناضل" من أجل بناء نظم سياسية تصادر على كل المنظومة الحقوقية. وبالمقابل فإن بعض فصائل التيار الليبرالى فى المنطقة

يطـور استراتيجية تدعو لتطبيق المنظومة الحقوقية بالتعـاون مع الإدارة اليمينية الأمريكية الراهنة بما ينطوى صراحة أو ضمنا على التنازل عن الحقوق الجماعية الجوهرية لشعـوب المنطقة وعلى رأسها الحق فى التحرر مـن الهيمنة الأمريكية والإسرائيلية، فضلا عن الحقوق السياسية للشعب الفلسطينى، بل وسرع البعض إلى التنازل عن حق الشعوب فى تقرير مصيرها السياسى بنفسها بالعودة إلى شكل استعمـارى صريح أو حتى أعمال غزو إجراميـة مشابهة للغزو الأنجلو أمريكى للعراق.

وتتفـق هاتان الاستراتيجيتان فى أنهما تقومان علـى العنف والذى يصل إلى العمـل المسلح والحـرب. فالتيـارات الأصولية تدعو للإرهاب فـى الحد الأدنى والحرب المقدسـة فى الحد الأقصى ضد الولايات المتحـدة وإسرائيل مستندة على مقـولات دينيـة أساسا، وأحيانا علـى "حق الشعوب الواقعة تحـت الاحتلال فى المقاومـة المسلحة" فـى المنظومة القانونيـة الدولية. أما هذا القطـاع من التيارات الليبرالية وبعض التيارات الأخرى بما فيها بعض التيارات الأصولية أو الطائفية فيدعـو للعنـف المسلح فـى اتجاه عكسـي: أى العنـف الأمريكي ضـد نظم الحكم الاستبدادية فى المنطقة.

لقد شبعت هذه المنطقة عنفا تحت شتى الادعاءات والدعوات.

والواقـع أن هذين الخياريـن لا يقلان سوءا من الناحيـة العملية عن بعضهما البعضـ. والمؤكـد أن الضحية الأساسية لهمـا معا هى منظومة حقـوق الإنسان وفرص الشعوب العربية فى التمتع بها.

فحتـى لو تركنا جانبا القضايـا المضمونية فإن ثمة حقيقة جوهرية لا يمكن لأى صاحـب عقـل راجح أو ضمير حـى أن يتغافل عنها كمحـدد رئيسى لأى اختيار استراتيجى. فقد شبعت هذه المنطقة عنفا تحت شتى الادعاءات والدعوات. المنطقة تعانى من فائض مذهل للعنف إلى الحد الذى لا تقبل فيه المزيد بدون دفعها للانهيار التام. ولا يقل عـن ذلك أهمية أن الأبرياء هم الذين دفعوا الثمن الأكبر سواء فى الحروب العدوانية التى يشنها التحالف الأنجلو أمريكى فى المنطقة أو فى الحروب التـى تشنها التيـارات الأصولية أو حتـى التحررية العربية! وقـد أشرنا إلى هذه الحقيقـة حتى بالنسبة للنضال الوطنى الفلسطينى. ولكن تاريخ جملة من الحروب الأهلية العربية خلال العقود الثلاثة وحدها فى لبنان والسودان والجزائر واليمن وفـى اللحظة الراهنة فى العراق أيضا يكفـى ويزيد لإثبات هذه الحقيقة. والواقع أن الجانـب الأكبر من العنف وضحاياه لم يكن لـه أى نتائج إيجابية سواء بالنسبة للحقـوق الجماعية مثـل الحقوق الفلسطينيـة أو الحقوق الفردية فـى شتى الدول

العربية. ويبدو فائض العنف فى المنطقة فى لوحة هائلة شديدة الإظلام والبؤس أو كأنها تجربة تراجيدية فى إلحاق العقاب بالذات، أو ببساطة كنوع من الانتحار الجماعى.

استراتيجية النضال السلمى

هذا هو ما يدعونا إلى اقتراح قيام تحالف أساسى من القوى الديموقرطية والتقدمية فى المنطقة العربية بحسم النقاش العربى حول قضية الحقوق الجمعية والفردية بتبنى كامل لاستراتيجية النضال السلمى المدنى والسياسى. ولا يمكن مبدئيا استبعاد الحوار مع أى تيار سياسى بما فيه التيار الإسلامى من أجل رجحان كفة هذه الاستراتيجية. فقد تعلم قطاع مهم من هذا التيار على الأقل فى السودان، فاضطر إلى عقد مصالحة وطنية مع الثوار الجنوبيين. ولا بد أنهم أدركوا أن الثمن المدفوع فى الحرب الأهلية المتحدة (١٩٨٣- ٢٠٠٥) كان باهظا للغاية. كما لا بد أنهم تعلموا أنه لو كانت الحرب قد وضعت أوزارها منذ البداية أو فى فترة مبكرة لكان اتفاق السلام مع الجنوبيين أفضل كثيرا مما اضطروا للتوقيع عليه فى نهاية المطاف. إن دراسة هذه التجربة المهمة تبين مدى تفوق استراتيجية النضال السلمى أيضا حتى بالنسبة للثوار الجنوبيين. فربما يكونون قد حصلوا على اتفاق أفضل مما كان يمكن أن يحصلوا عليه بعد سنوات قليلة من الانقلاب العسكرى الذى مكَّن التيار الإسلامى من حكم السودان، ولكن الثمن الهائل المدفوع فى الحرب الأهلية لسنوات إضافية كان يمكن تجنبه. والواقع أن النتيجة نفسها كان يمكن أن تكون واضحة حتى بالنسبة للنضال الفلسطينى. فقد أدى عسكرة الانتفاضة، بل أدى المفهوم الاستراتيجي المغلوط للانتفاضة نفسها إلى نتائج وخيمة وكان يمكن تجنبها بقدر معقول من الذكاء السياسى والاستراتيجي. إذ إن الحقوق الفلسطينية تعد أبعد منالا اليوم مما كانت عليه فى مباحثات طابا فى يناير عام ٢٠٠٠. وبالمقارنة، خسر الفلسطينيون أمورا كثيرة، فقد تغيرت البيئة السياسية جوهريا فى إسرائيل لصالح اليمين المتطرف الذى يرفض الانسحاب من أى جزء من الأرض المحتلة، بينما كان التفاوض يدور فى طابا حول كيفية تمكين الفلسطينيين من استعادة الجزء الأكبر من القدس وتمكين ولو نسبة صغيرة من اللاجئين من العودة، فيما كان يمكن أن يشكل سابقة تبنى عليها أشكال من النضال اللاحق والمثمر. وبإيجاز فإن الانتفاضة وخاصة بعد عسكرتها أوقعت الشعب الفلسطينى فى فخ شارون واليمين المتطرف فى إسرائيل، دون أن تنجح

أدعو إلى قيام تحالف أساسى من القوى الديموقرطية والتقدمية فى المنطقة العربية بحسم النقاش العربى حول قضية الحقوق الجمعية والفردية بتبنى كامل لاستراتيجية النضال السلمى المدنى والسياسى.

فى تحقيق أية نتيجة ايجابية رغم التضحيات المروعة التى بذلها الشعب الفلسطينى بسخاء.

ولا شك فى ذهنى مطلقا أن استعراض الصراعات الأهلية العربية ينتهى بنفس الاستدلال. فماذا تحقق لأى طرف من صراع دام حول الصحراء الغربية استمر لأكثر من خمسة وعشرين عاما؟ وماذا تحقق لأى طرف فى الحرب الأهلية فى اليمن؟ بل ماذا تحقق بعد أن قام زعيم أفَّاق ومستبد مثل صدام حسين بغزو إيران عام ١٩٨٠ وغزو الكويت عام ١٩٩٠؟ أين كنا وأين أصبحنا بسبب هذا التفضيل الانتحارى للعنف كوسيلة للنضال السياسى فى العالم العربى؟

ولا تسعفنا المساحة المتاحة هنا لمناقشة تفصيلية لاستراتيجية النضال السلمى. غير أنه لا يمكن أن نترك القارىء على ميعاد مع هذه المناقشة فى العدد القادم قبل أن نشير إلى بضعة جوانب للعلاقة بين رسم الاستراتيجيات وتعزيز الخطاب الحقوقى والعدالى بشكل عام. إن النضال السلمى ينهض على ثقافة معينة. ولهذا يتعين علينا أن نبدأ بالاعتراف بصعوبات تطبيقها فى المنطقة العربية. وأول هذه الصعوبات هى أن الإرث الثقافى للعنف أكبر بكثير فى هذه المنطقة من إرث النضال السلمى أو غير العنيف. ولابد من الاعتراف أن التراث الفقهى نفسه، ومن ثم المفهوم الشائع عن الدين الإسلامى نفسه يحمل تحيزا شبه كامل للأساليب العنيفة فى النضال السياسى مع الآخر الدينى ومع الآخر بشكل عام. ولذلك لم يطور الفقه التقليدى مفهوما عن الحرب العادلة، بل اعتبر أن الحروب التى يشنها المسلمون عادلة بالتعريف بغض النظر عن كونها دفاعية أو هجومية، وبغض النظر عن تكاليفها. ويثير مصطلح الجهاد قدرا كبيرا من الاستجابة فى نفوس الشباب العرب والمسلمين، بغض النظر عن التفاصيل ذات الصلة بالحساب الاستراتيجي، بل وبالحقوق أيضا. والواقع أنه كان من السهل على كل الأطراف أن تستغل مفهوم الجهاد لتضفى شرعية تلقائية على شن الحرب بغض النظر عن مضمون هذه الحرب أو الأطراف التى تُشن ضدها، بل إن أغلب الحروب فى العصر الإسلامى الأول والوسيط وقعت فى الحقيقة بين مسلمين، واستخدم فيها المتحاربون مقولة الجهاد!. ولا يختلف الواقع الراهن عن هذا النمط التاريخى. فرغم أن الحروب التى يشتبك فيها مسلمون مع غير مسلمين ذات قيمة استراتيجية أكبر، إلا أنها ليست أغلب الحروب التى يشتبك فيها مسلمون، حيث تقع أغلب الحروب وأعمال العنف بين مسلمين سواءا كانوا من نفس الدولة أو فى دول مختلفة. إن النزعة الوطنية ورثت هذا الميل لتفضيل العنف وإضفاء قيمة

إن أغلب الحروب فى العصر الإسلامى الأول والوسيط وقعت فى الحقيقة بين مسلمين، واستخدم فيها المتحاربون مقولة الجهاد!.

نبيلــة عليه، بغض النظر عمــا إذا كانت الحركات الوطنيــة تشتبك فى صراعات ضــد مستعمر أو ضد بعضها البعض. وتضيف العاطفــة العرقية والطائفية الكثير إلى طاقة العنــف والصراع، فتجعله ممتدا، مسببــا لخسائر كبيرة فى الأرواح، ولخسائــر أكبر فى فرص التقدم. ويضاعف من النتائج المأسوية لهذه الصراعات أنــه كان يمكن حلها بقدر أقــل كثيرا من الخسائر لو أن الحكمــة تغلبت وقام على إدارة السياســة والمجتمــع فى دول ما بعد الاستعمــار أشخاص ونخب أكثر حكمة وأقل عبادة للعنف.

ليس هناك ضمان لنجاح النضال السلمى. ولكن بالمقابل ليس هناك ضمان لنجاح النضال العسكرى.

ثمة نوع آخر من الصعوبات له طبيعة عالمية وهى الصعوبات النفسية. فحالة الافتراســ الهائلة التى تعرضت لها شعوب المنطقة فى العقود القليلة الماضية دفعت لتراكــم أوضــاع نفسية مواتيــة لاختيار العنــف إلى الحد الذى يجعلــه أقرب إلى الاختيــار الغريزى فى بلاد عديدة. ويضاعف من قوة هــذا الاختيار أنه يكتسب نوعا مــن التفوق الأخلاقى على استراتيجية النضــال السلمى!. فالنضال السلمى عــادة ما يتم تصويره على أنه نوع من الجبن أو حتى الخيانة. ويزداد هذا الدافع للعنــف والنضال المسلح كلمــا ازداد القهر، أو كان من يمارســ القهر غريبا من الناحيتين الدينية والعرقية/القومية.

ثمة صعوبة ثالثة ذات طابع فلسفى ويتعلق ليس بالطبيعة الإنسانية وحدها، بل وأيضا بالأيديولوجيات العصرية ذات الطابع الشمولى والإحيائى والأصولى، بل والعــدالى ذاته. فلننظر إلى الدفــاع الفلسفى عن العنف فى الماركسية والتى أثرت تأثيرا عميقا على كل الثقافات المعاصرة. إن السؤال الذى يطرحه البعض بصورة مشروعــة هو ماذا لو فشل النضال السلمى فــى التوصل إلى حقوق مشروعة؟ لا يضمــن أحد إجابة سليمة على هذا الســؤال. ولا شك أنه كان هناك قدر من حسن الطالــع التاريخى الذى مكن تجربة غاندى التاريخية فى النضال السلمى من أجل الاستقلال وتجربــة مارتن لوثر كينج فى النضال المدنى من أجل إنهاء العنصرية من النجاح. فكان الاستعمار الأوربــى فى طريقه إلى الانحدار فى كل الأحوال بعــد نتائج الحرب العالمية الثانيــة. كما أن العنصرية الأمريكيــة صارت فضيحة وعبئــا لا يطاق على الولايــات المتحدة المشتبكــة فى الحرب البــاردة مع الاتحاد السوفيتــى الذى كان يدافع عن عقيدة أو أيديولوجيا عدالية لها جاذبية شديدة ليس للطبقات الفقيرة فحسب، بل وللجماعات العرقية والشعوب المضطهدة أيضا.

ولكن الظروف تغيرت كثيرا. كما أن حالة النضال ضد إسرائيل والصهيونية تحديدا تمثل مشكلــة أمام الدعوة للنضال السلمى؛ لأن هــذه الأيدولوجيا والدولة

التـى قامت عليهـا ليست حالة طبيعيـة، بل هى خارقة بـكل المقاييس من حيـث تكونها ومن حيـث قدراتها الفذة، ومن حيث قسوتهـا أيضا. وفى هـذا السياق لا يمكـن الادعاء بأن النضال السلمـى "يضمن" نيل الحقوق السياسية والتاريخية للشعب الفلسطينى.

إذن ليـس هناك ضمان لنجـاح النضال السلمى. ولكـن بالمقابل ليس هناك ضمان لنجاح النضال العسكرى. ويمكن القول بأن ما يمكن توفيره من ضمانات لنجاح النضال السلمى فى الحالة الفلسطينية تحديدا أكبر كثيرا ممـا تحقق أو يتوقع تحقيقه عبر النضال العسكرى. ولكن القضية الحاسمة التـى نريـد أن نطرحها هنا بإيجـاز هى ما يلى. لقد "نبغـت" البشرية فى إبداع استراتيجيات وآليات ووسائل للحرب والنضال العسكرى، ولكنها لم تستثمـر نفس الجهد فى إبـداع استراتيجيات وآليـات ووسائل النضال السلمـى، ولا بد من الاعتراف من جديد أن منطقتنا وثقافتنا الموروثة هى من بين الأقل اهتماما بالإبداع فى مجال النضال السلمى.

ماذا يمكـن أن يتحقق لو أطلقنا القدرات الإبداعية للإضافة إلى فرص نجاح النضال السلمى؟ أعتقد أن تدفق الإبداع لن يوسع الضمانات المطلوبة للنجـاح فحسب، بل إن هـذا الإبداع يضيف إضافـات كبيرة إلى التراث الروحى والثقافى فى بلادنا العربية وثقافتنا الدينية وخاصة الإسلامية.

د. محمد السيد سعيد



محمود عزمي.. ديمقراطي حتى النخاع!

هاني نسيرة *

عذرا إن نسوك..!

تحل ذكرى رحيلك الحادية والخمسون في الرابع من نوفمبر من هذا العام، فعذرا إن نسوك ككل عام، أعلم أنه ليس ذنبك أن كنت من هؤلاء المتجردين الذين لم يغازلوا الجماهير فيحصدوا الشعبية والتهليل كما لم يغازلوا السلطة والقوة فتحصد النفوذ والتأييد، أعلم أنه كان اختيارك أن تعيش متوحدا مع قناعاتك، لقضيتك "التنوير"، وكنت أول من دشن هذا المفهوم في مصر والعالم العربي منذ تعلمت درس دوركايم جيدا في "أن شرط التقدم هو أن يقود المجتمعات مجموعة من المتنورين"، كما كتبت أنت في تقديمك لأول أعداد مجلتك "الجديد" في الثلاثينيات وقد برر العقاد عدم شعبيتك واشتهارك رغم تأكيده علمك وفرادتك بأنك لم تكن تكتب إلا للخواص، هؤلاء تبثهم الهم والوعي التنويري قبل أن تتجه لحزب أو جماهير أو جدل معرفي يثير الزوابع فتشتهر. كنت مستقلا متوحدا، لم تستسلم للتحزب أو قوة السلطة.

عشت داعية لحقوق الإنسان منذ عرفناك، فقبل صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعقدين ويزيد أعلنت موقفك أثناء انعقاد اللجان التحضيرية لدستور ٢٣ -الذي رفضت المشاركة فيها مع عدد من صحبك لشبهة تدخل الملك أو توجيهه لها، ولكنك أكدت واختصرت كل مطالبك حين قلت - في جريدة الاستقلال في السادس عشر من ديسمبر سنة ١٩٢٢- أننا "نطلب حقوق الإنسان ولا نطلب سواها". لا زلنا يا سيدي نطلب حقوق الإنسان ولا نطلب سواها.. لكنهم -عذرا نسوك- لكن ليتهم لم ينسوها كذلك. أليس أولى بهم وهم في كل يوم يترنمون ويغنون "للديمقراطية" دون أن يمارسوها أن يذكروا أول من أسس حزبا ديمقراطيا في مصر والعالم العربي، حين أسست وصحبك ممن شربوا مبادئ الثورة الفرنسية وروح فلاسفة الأنوار الحزب الديمقراطي في شتاء سنة ١٩١٨، الذي استمر حتى منتصف العشرينيات وقصمته وقضت عليه أيديولوجيات

*كاتب وباحث مصري

اليمين واليسار بين أفراده فضيع ما اختلفوا فيه ما توافقوا عليه، كما ضيعه حب البعض للزعامة التي تحذر منها دائما. والتزمتها أنت طريقا فكتبت عن "ضرورة تعليم المبادئ الديمقراطية وبثها في المناهج التعليمية منذ العشرينيات، كما كتبت عن ضرورة مدنية القوانين، وكذلك التعليم الديمقراطي وحقوق المرأة بالقضاء على كل أشكال التمييز ضدها ودعوت لإطلاق الحريات جميعا منذ العشرينيات بدءاً من حرية الرأي والتعبير وحرية تكوين الأحزاب والجمعيات وحرية إصدار الصحف. فما لنا نكرر دعواتك -في عشرينيات القرن- دون أن نذكرك، وما لنا فقط نكررها دون أن نقوى على إنفاذها حقيقة!

كانت جريدتك "الاستقلال" صوت الحزب الديمقراطي ثاني ما أنشأت من جرائد بعد "المحروسة"، ولكن لم يكن الاستقلال عندك مجرد دعوة لجلاء المحتل عن الوطن، ولكن كان كذلك جلاء الاستبداد والفساد والتعسف عن المواطن، أكدت لنا خطورة الاستعمار الداخلي، كما ناضلت في ثورة ١٩١٩ وظللت ضد الاستعمار، اتهمك الملك بالعيب في ذاته الملكية حين كتبت سنة ١٩٢٧ رافضا أي تعدٍ من أي فرد على الدستور فتحسس بطحته وكانت محاكمتك العادلة التي برأتك من السب والعيب وأكدت لك الموقف المدافع عن الديمقراطية والعدل.

المثقف حياة ونضال

هل تصدق سيدي أن معايير الزيف وصلت للكتابة والثقافة في زماننا؟ فقد صار هناك السرقة المقننة لكتاب يدعون كبارا من باحثين يدعون صغارا! واعتذر الكاتب الكويتي الكبير عن نقل نص كاتب مصري لأن الباحث نقله له نصا كأنه من تأليفه دون أن يخبره بالمصدر؟ وهل تعلم دكتور عزمي أن الصحفي الوحيد الذي كان مرشحا العام الماضي لكبرى الجوائز الثقافية من أكبر هيئة ثقافية في مصر "المحروسة" أشهر متهم الآن بالفساد والتخريب في مؤسسته العريقة! وهل تصدق أن ما حذرتنا منه وهو آفة التحزب كعائق للتحول الديمقراطي لا زالت تسيطر على مجالاتنا السياسية وتمنعنا من أي توافق يحقق أي إنجاز ؟ بينما يكتفي الكثيرون بلعاب أقلامهم يظنون أنها تحقق كل شيء وأولها لقب المثقف والمفكر وربما الكاتب الكبير، ولكن مثلك -يحق لنا أن نذكره- علمنا أن المثقف موقف وحياة ونضال وربما تشرد وضياع ولكن إن لم يكرمه أهله كما ينبغي فقد يذكره العالم كله، نعم أنت هذا الثاني، فحين ضربت الحياة الدستورية وعطلت الحياة النيابية على يد محمد محمود باشا رئيس الوزراء ورئيس حزب الأحرار الدستوريين حين كنت تحرر جريدته رفضت واعترضت ثم استقلت، وبينما مارس صديقك هيكل وغيره التبرير لهذا الإجراء الديكتاتوري وقفت أنت ضده مضحيا بلقمة عيشك وعملك رافضا المساومة والتبرير لأي تعدٍ على الديمقراطية، مؤكدا -كما كتبت- أن ثمة من يكتبون "في سبيل الرأي كما أن هناك من يكتبون في سبيل الجيب" أعلنتها مرارا وتكرارا أن حضور الأحكام الاستثنائية وتعطيل الدستور لا يمكن أن ينسجم مع أي دعوى ديمقراطية أو شرعية. ما زالت كلماتك تصح في زماننا كثيرا. كنت "الموقف وليس فقط الفكرة" منذ رأيت رسالتك أوسع من جدران الجامعة التي اخترتك للتدريس بها بعد عودتك من بعثتك بكلية التجارة "مدرسة التجارة حينئذ" سنة ١٩١٨، ولكنك آثرت العمل بالصحافة التي كنت أول من دعاها "السلطة الرابعة"، مؤكدا على دورها وسلطتها في الوعي والتجاوز والدفاع عن الحقوق وحماية الحرية

لا تقييدها أو التبرير لها. لذا كنت تلح في تكوين الصحافي وحسن إعداده وتأهله لهذه المهنة بكل الأدوات. هذه المهمة التي حددت مبادئها حين أسست لها معهد الصحافة في الثلاثينيات كما وضعت أول قانون لنقابتها، ولم تطق منصبا كبيرا للرقابة عليها وقت الحرب رغم أنك كنت تجيز الرقابة فقط في هذه الحالة. وكانت رسالتك وقاطرتك في مواجهة الحكم الاستبدادي لصدقي باشا ودستوره الديكتاتوري في الثلاثينيات حين هاجرت لباريس واتخذتها مقرا تناوئ به هذا الحكم مؤسسا أول جمعية ومنظمة لحقوق الإنسان عرفها العالم العربي ومصر "الشعبة المصرية لحقوق الإنسان" مع ثمانية من صحبك في باريس ونلت لها عضوية الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان وأصدرت جريدة معبرة عن هذه المراقبة والمعارضة هي جريدة "العالم العربي" بالإنجليزية في لندن، حتى قرر بعض الزبانية نزع الجنسية عنك وعن صحبك فقلت لهم "إن الجنسية ليست قميصا ينتزع"، ولكن أصاب بعض قرنائك الخوف والتردد مما نشرته وكالات الأنباء، فكتبت مبكرا عن "فعل الديكتاتورية في النفوس" وظللت على الطريقة تمارس تعليم "المتنورين" غير مبالٍ بتقلب الحياة والأوضاع وغضب المخالفين، فقد كنت مؤمنا "بالعلم وحده" في تسيير ما هو خارج القلب وأن العقل هو المعيار لكل شيء، بينما الإيمان بالله هو راحة الضمير وراحة النفس بعدم خداعها بمخالفة ظاهرها لباطنها. وظللت على الطريقة حتى كان توطد علاقاتك الدولية وشهرتك في مجال حقوق الإنسان والصحافة الدوليين منذ النصف الثاني من الثلاثينيات وهو ما بدأ به دور أوسع لك في فضاء أوسع كذلك، فصرت رائداً في مسألة "العلاقات الدولية " فعرف أحمد بهاء الدين ومحمد حسنين هيكل ما ذكراه عنك من مفاهيم حول التدويل والتحالفات وعدم الانحياز والأفروأسيوية وتعبيرات ومفاهيم أخرى كنت أول من صكها وعبر عنها في الكاتب وفي الأهرام وغيرهما.

حتى كان اعتراف حكومة الثورة بالصين الشعبية عن طريقك بعد مخالفتك لها في مقال بالأهرام كادوا بسببه يقذفون بك في غياهب غضبهم حتى فهموا وعرفوا وجهة نظرك فأولوك ما تستحقه من إكرام وتقدير قبل غلبة العسكر كلية عليها. فقد شارك عزمي في لجنة الخمسين المشكلة سنة ١٩٥٣م من أجل وضع دستور بديل عن دستور سنة ١٩٢٣م وتحقيق حياة ديمقراطية مصرية سليمة كما أعلنت الثورة في مبادئها ليلة قيامها.. وكان عزمي عضواً في لجنة "الحريات والحقوق والواجبات" التي ترأسها محمد علوبة باشا وضمت ممن ضمت:

١- د. طه حسين.
٢- د. عبد الرحمن بدوي.
٣- محمد عبد الله لملوم
٤- محمد السيد ياسين "صاحب مصنع زجاج".
٥- يواقيم غبريال.

في الجلسات التي حضرها عزمي كان داعياً هادئاً لحقوق الإنسان ومصوباً لكثير من صياغاتها وفق المبادئ الحقوقية، رافضاً لأي تقييد للحريات وقد أعلن في حوار معه بالأهرام أن الدستور يستلهم إعلان حقوق الإنسان ويقر حقوق المرأة، كما اتخذ من منابره وصلاته المختلفة في مصر منبراً لهذه الدعوة من قبيل مقالاته في الأهرام أو المصري أو المنتديات العامة الأخرى.

دور كبير لرجل كبير "في أروقة الأمم المتحدة"

اتصل محمود عزمي بالهيئات الدولية مبكراً منذ عمله مديراً للتشريع في مصلحة الضرائب حيث مثل مصر في لجنة الضرائب الدولية التابعة لعصبة الأمم في يونيه سنة ١٩٣٩م وقد استمرت هذه اللجنة بعد إنشاء الأمم المتحدة. وقد اختارته وزارة الخارجية المصرية ليمثل مصر بصفته الشخصية في لجنة الأنباء الفرعية التابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي عام ١٩٤٩م وقد اختير لهذه اللجنة في مارس سنة ١٩٥٤م. كما اختير في سنة ١٩٥٠م من بين أعضاء الوفد المصري في لجنة الشئون الاجتماعية والثقافية وهي إحدى اللجان الفرعية للجمعية العامة. وفي عام ١٩٥١م يُختار محمود عزمي ليمثل مصر في لجنة حقوق الإنسان، وقد انتحب رئيساً لهذه اللجنة في مارس سنة ١٩٥٣م كما أُعيد انتخابه كذلك في مارس سنة ١٩٥٤م، وفي مايو سنة ١٩٥٤ صدر مرسوم بتعيينه رئيساً لوفد مصر الدائم في الأمم المتحدة. ومن المواقف المذكورة لعزمي في لجان الأمم المتحدة:

١- كان عزمي أحد أبرز المدافعين عن حرية الصحافة في الأمم المتحدة، وقد تقدم سنة ١٩٥٠م بمشروع عهد الشرف الدولي للصحفيين.

٢- وقف أمام مناورات الدول الكبرى لمحاولة إضافة فقرة جديدة إلى ميثاق حقوق الإنسان، تجعلها غير مُلزمة بتطبيق أحكام الميثاق في المستعمرات في البلاد غير المتمتعة بالحكم الذاتي، ورفض عزمي ذلك وأكد أنه استعادة لنظرية هتلر عن الاحتلال.

٣- شارك في صياغة مشروع العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كما أكد على حق الشعوب في تقرير مصيرها.

وقد دعا عزمي إلى أن تتلقى الأمم المتحدة شكاوى المواطنين المنتهكة حقوقهم بمشروع اتفاقية عن حق المواطن في شكوى حكومته إلى الأمم المتحدة فيما يصيبه من مظالم وانتهاكات حقوق الإنسان. وتذكر د.نجوى كامل أن هذه الفكرة التي وضعها عزمي قد أثمرت اتفاقية دولية أقرتها الجمعية العامة في سنة ١٩٦٦م وهي المعروفة باسم بروتوكول اختياري ملحق بالميثاق الخاص بالحقوق المدنية.

وكما دافع عزمي دفاعاً مستميتاً عن حقوق المرأة في محاضر دستور سنة ١٩٥٤م وفي اللجنة الاجتماعية للأمم المتحدة، كما كانت له مواقفه المشهودة في الدفاع عن القضايا المصرية والعربية في مختلف المحافل الدولية ساعد على حضوره القوي به عمق ثقافته وطول مراسه في المحافل والهيئات الدولية وإتقانه للإنجليزية والفرنسية ونزوع فطري نحو احترام قيمة الإنسان".. الأنسنة. الذي جعله يؤمن بالعلم وحده، ويجعل اعتبار حقوق الإنسان أول الاعتبارات التي ينبغي أن تكون سائدة في مصر إن أرادت نهوضا. وكان لهذا المثقف الذي عاش أفكاره أكثر مما كتبها أن يموت وهو يدافع عن القضية الفلسطينية تحت قبة الأمم المتحدة فجأة وبلا موعد من مرض أو عجز فقد كان فوران وعيه حيا ولازال. فهل آن لنا أن نذكره.

دولة القانون

عوائق الإنتاج وأسباب الغياب

علي مبروك *

ليس ثمة ما هو أسوأ من الوضع الذي دخل عليه العرب إلى القرن الحادي والعشرين. فقد وجد العالم العربي نفسه عاريا ومكشوفا تماما، من غير شئ يستر به عورة استبداده وتخلفه، بعد أن فضحه من دعاهم بالخوارج الجدد، في مواجهة قوى عتيدة كانت مستعدة لأن تقبل به مستبدا ومتخلفا طالما ظلت تداعيات استبداده وتخلفه محصورة ضمن حدود فضائه الآسن، وأما أن تتفاعل هذه التداعيات خارج حدوده "عنفا دمويا" يجعل من العالم بأسره ساحته، فإن ذلك قد اقتضى تدخلا اندفعت معه هذه القوى تفرض خططا وتملي رؤى تملأ بها ما بدا من فراغ هذا العالم وقصوره. إذ الحق أنه –وتلك حكمة "الكواكبي" التي اختتم بها نصه عن "طبائع الاستبداد"، والتي يبدو أن تجاهلها كان تاما– "إذا لم تحسن أمة سياسة نفسها أذلها الله لأمة أخرى تحكمها. كما تفعل الشرائع بإقامة القيّم على القاصر أو السفيه"[1]. وإذن فإنه وضع القاصر أو السفيه هو ما وجد العالم العربي نفسه يدخل به إلى القرن الجديد. ولأنه كان نفس وضعه عند دخوله إلى القرن المنصرم–بل وحتى إلى القرن الذي يسبقه– فإنه لن يكون غريبا أن يستعيد المثقف العربي في مطلع القرن الحادي والعشرين بعضا من أهم المفاهيم المتداولة في القرن التاسع عشر، وأعني بالذات مفهومي "الإصلاح" و"الحكم الصالح أو الرشيد"، وهكذا فإن مفهوم "الإصلاح" الذي كان يظن أن العرب قد تجاوزوه بالثورة مع النصف الثاني من القرن العشرين، قد استعاد حضوره المركزي في حقل التداول من جديد. والملاحظ أن هذه الاستعادة للمفهوم من مفكري القرن التاسع عشر لم تتجاوز حدود انشغال هؤلاء –ابتداء من الطهطاوي وخير الدين وأديب إسحق وحتى الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده– بإشكالية السلطة السياسية وضرورة تقييدها أو حتى ترشيدها كشرط لأي إصلاح أو

* مدرس الفلسفة – كلية الآداب– جامعة القاهرة

نهضة. فإذ أدرك داعية الإصلاح في القرن التاسع عشر أنه "لا يسوغ أبدا أن يُسلَّم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلا وأوسعهم علما.. أو حتى له من الكمالات ما لا يحتاج معه إلى المشاركة.. ومن الضروري (لذلك) تقييد تصرفات الحكام بالقوانين والأنظمة، وذلك لأن عواقب الاستبداد معروفة، ولأن العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف"[٢]، فإن ذلك بنصه ما يردده وريثه اليوم، وبعد أكثر من قرن ونصف القرن.

وهكذا فإنه إذا كانت إشكالية القرن التاسع عشر، وأعني بها إشكالية السلطة السياسية هى نفس ما يجابهه مثقف القرن الحادي والعشرين، فإنه لم يزل يجابهها بنفس خطاب أسلافه الداعي إلى ضرورة تقييد السلطة بالقوانين والأنظمة (من خلال برلمانات منتخبة تحاسب وتلزم)، أو حتى مجرد ترشيدها بالرأي والمشورة (عبر مجالس للشورى تشير من غير أن تلزم)، ومن دون أن يثير السؤال الضروري عن العجز المتأصل لهذا الخطاب (عن التقييد أو الترشيد) عن أن ينتج حقا على مدى القرن ونصف القرن الفائت. إنه العجز الذي كان لابد أن يحيل إلى تأمل وتحليل مراوغة الاستبداد الذي أحال محاولات كبحه وتقييده إلى زخارف وأقنعة يمارس من ورائها حضوره وسطوته. وهنا فإنه إذا كان الكواكبي –وقبل أكثر من قرن– قد أدرك مراوغة الاستبداد حين أكد "أن صفة الاستبداد كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة تشمل أيضا الحاكم الفرد المقيد الوارث متى كان غير محاسب، وكذلك تشمل حكومة الجمع ولو منتخبا لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد، وإنما قد يعدله نوعا، وقد يكون أحكم وأضر من استبداد الفرد. ويشمل أيضا الحكومة الدستورية المفرقة فيها قوة التشريع عن قوة التنفيذ، لأن ذلك أيضا لا يرفع الاستبداد ولا يخففه ما لم يكن المنفذون مسئولين لدى المشرعين، هؤلاء مسئولون لدى الأمة التي تعرف أن تراقب وأن تتقاضى الحساب"[٣]، فإن تجربة عقود من الممارسة العربية بعد الكواكبي لم تفعل إلا أن تكشفت عن أقنعة للاستبداد أكثر مراوغة ورهافة، وعلى نحو بات معه أحفاده اليوم أكثر وعيا بأن ما بدا من محاولات لتقييد السلطة بالقانون على مدى القرن ونصف القرن الفائت لم يتجاوز في الأغلب مجرد كونها أقنعة يمارس من ورائها –بل ومن خلالها– الاستبداد حضوره وسطوته.

وبالرغم من أن ذلك كان لابد أن يدفع إلى إثارة السؤال عن مراوغة الاستبداد الذي أحال محاولات تقييده إلى زخارف أطال من ورائها أمد بقائه، فإن المثقف قد ظل يختار الأيسر دوما؛ وأعني أن يكون مجرد داعية لإحداث تغيير في الواقع، وذلك من دون أن ينشغل على نحو جوهري بالسعي إلى استيفاء الشروط المنتجة لهذا التغيير، فيما يؤسس لهذا الواقع ويوجهه؛ وأعني في بنية الثقافة ونظام الخطاب، حيث الواقع ليس مجرد "عالم الممارسة" الذي يغطي، بقشرته الهشة، سطح مجتمع أو حضارة في لحظة ما، بل إن ثمة فيما وراء هذا العالم الهش نظام أعمق للمعنى يؤسس ويوجه، وهو نظام يتجاوز في انبنائه حدود اللحظة السائدة إلى ما يتجاوزها، إلى حد مكان ارتداده

إلى التراث التأسيسي للذات، وذلك كالحال فيما يتعلق بتفكيك لنظام المعنى الكامن خلف الممارسة التي تسود الواقع العربي الراهن. إذ فيما تكاد الممارسة العربية الراهنة أن تنتمي بأسرها إلى (عالم الحداثة)، فإن نظام المعنى الكامن خلف هذه الممارسة يكاد ينتمي بكليته إلى (عالم التراث). وبالطبع فإنه من دون هيمنة الوعي على نظام المعنى الكامن والمجاوز، فإن سعيا إلى التغيير في عالم الممارسة الراهنة لن يؤول إلا إلى إعادة إنتاجها هى نفسها، ولكن في شكل جديد، طالما ظل نظام المعنى، الذي لا يسمح بممارسة مغايرة حقا، بمعزل عن أي تفكيك أو هيمنة.

إن بؤس نقد الممارسة يتأتى من انبنائه بحسب استراتيجية في النقد لا يعرف خلالها الوعي إلا مجرد السعي إلى إحلال ممارسة محل أخرى. فداعية الإصلاح العربي الذي انبرى ينتقد ضروب الممارسة التي تسود واقعه منذ منتصف القرن التاسع عشر لم يقصد إلا إلى إحلال ممارسة بديلة وجدها جاهزة ومكتملة في مواجهته مع النموذج الأوروبي الذي كان قد بدأ رحلة تعرفه عليه منذ ذاك. لكنه لم يتطرق -إلا نادرا- إلى الاشتغال على أنظمة المعنى الكامنة خلف كل من الممارسة التي يراد إزاحتها وإقصاؤها، وتلك التي يراد إحلالها. ولسوء الحظ فإن وريثه الراهن لم يزل يتأسى هذا التقليد للآن.

وهكذا فإن النقد عندهما إنما يتبلور ابتداءً من الحضور الكثيف لممارسة بديلة تنبثق مكتملة وجاهزة أمام الوعي، وبما يعني أنه (أي هذا النقد) لم يكن مقدمة لبلورة بديل ممكن، بقدر ما إن تبلور واكتمال هذا البديل وجاهزيته يكون هو الداعي له. وإذن فالأمر لا يتعلق بممكنات تنبثق عن تفكيك نظام المعنى الكامن على نحو يسمح باجتراح أفق للتطور، بقدر ما يتعلق ببدائل تفرض نفسها على سطح نظام المعنى المهيمن على نحو يكشف عن هيمنة منطق "التبدُّل".

والحق أن النقد بحسب منطق "التبدل" يظل نقدا خارجيا محضا باعتبار أن مركزه إما يقع خارج نظام المعنى المؤسس للممارسة السائدة في الواقع، حيث تكمن نقطة بدئه في حضور بديل يفرض نفسه جاهزا ومكتملا على نظام المعنى من الخارج[٤]. ولعل كون مركز العلاقة بين هذه البدائل أو النماذج الجاهزة إنما يقع خارج الواقع (بما هو اتحاد الممارسة ونظام المعنى)، لا داخله، إنما يتكشف عن أن "منطق التبدل هو في جوهره "منطق هيمنة"، وذلك من حيث يسعى كل بديل أو نموذج في تناصره مع غيره إلى أن يزيحه توطئة لترسيخ هيمنته.

وهكذا فإنه وبصرف النظر عن عجز هذه الاستراتيجية النقدية عن إنجاز شئ ذي بال، لأنها تجعل الوعي أسير ألعوبة التبدلات التي تجري على سطح الواقع تاركة -فيما تحت السطح- نظام المعنى العميق غير مكتف فقط بأن يعوق ويمنع تلك البدائل التي تطفو على السطح عن الإنتاج، بل وأن يحيلها إلى زخارف وزركشات يطيل بها أمد بقائه البائس، فإنها -أي هذه الاستراتيجية[٥]. تتكشف عن مفارقة أن النقد، إذ يقصد إلى تقييد السلطة وتحديدها، يكاد ينتهي، حين يقف عند حدود علم الممارسة من دون أن يتعداه إلى نظام المعنى خلفه، إلى إطلاق هذه السلطة وترسيخ هيمنتها،

وذلك من حيث ينبنى معرفيا بحسب منطق للتبدل هو في جوهره منطق إزاحة وهيمنة، أو بالأحرى منطق سلطة[٦].

وإذا كان النقد في عالم الممارسة ينبني، هكذا، بحسب منطق للتبدل عند السطح، فإنه حين يتجاوز إلى نظام المعنى الكامن خلف هذه الممارسة ينبثق -في المقابل- عن ضرب من المنطق المغاير يتأتى من قدرة الوعي عبر الهيمنة على هذا النظام الكامن على اجتراح أفق للتطور يتبلور فيه البديل الممكن لعالم الممارسة السائدة، لا من حيث كونه معطى جاهزا تبلور واكتمل وأثبت فاعلية في واقع مغاير، فيسعى الوعي إلى فرضه من الخارج على واقعه البائس على نحو يظل فيه هذا البديل المعطى يدور في فلك النظام المهيمن، بل من حقيقة أن خلخلة هذا النظام والهيمنة عليه تسمح بتجاوزه والخروج منه إلى ممكنات حقة ينطوي عليها الواقع في باطنه، ولكنها تبقى مقموعة تحت وطأة نظام للمعنى لا يمكن أن يسمح لها بالتفتح أو التطور. وهكذا فإن الأمر ضمن سياق نقد المعنى لا يتعلق ببدائل تتزاحم وتتناحر في الخارج، بقدر ما يتعلق بممكنات باطنة تقبل التفتح والتطور.

وإذا كان العجز عن إنجاز هذا النقد لنظام المعنى يظل يجعل الممارسة العربية طافية بمضمونها الحداثي فوق نظام للمعنى لا تنتمي إليه، وأعني من حيث يكاد هذا النظام بكليته أن ينتمي إلى عالم التراث، فإنه سيظل يكرس ذلك الانقسام الفاجع بين عالمين يتمزق بينهما الوعي شقيا وعاجزا عن إدراك وحدته[٧]، وإذ يبدو هكذا أن إدراك وحدة الواقع وتجاوز انقسامه يرتبط بنقد وتفكيك نظام المعنى المهيمن في هذا الواقع الكامن تحت سطح ممارسة لا تنتمي إليه، فإنه يبدو أن نقدا لهذا النظام لابد أن يكون نقدا في الجوهر لعالم التراث الذي ينتمي إليه. وهنا يلزم التمييز بين التراث في كليته، وأعني كفضاء توزعت فيه أنظمة شتى، وبين التراث بحسب استخدامه كأصل لنظام المعنى المؤسسي للممارسة العربية الراهنة، والذي يكاد ينصرف إلى أحد هذه الأنظمة فقط.

فقد ظل التراث في كليته صيرورة حية تتسع لقوى وأنظمة شتى تخضع في علاقتها لقانون خاص لا يمكن التماسه خارجها، إلى أن تكلست هذه الصيرورة وفقدت حيويتها وتضعضعت كلية التراث حين تمكن أحد هذه الأنظمة من أن يحقق هيمنته عبر إزاحة وإقصاء غيره منفردا بالساحة وحده. وبالطبع فإن التراث الذي يشار إلى استمرار فعاليته تحت سطح الممارسة الراهنة لا ينصرف إلى تلك الصيرورة الحية والبنية الكلية التي اتسعت لأنظمة وقوى مختلفة، بل ينصرف إلى حقبة الجمود والثبات التي انفرد فيها صوت واحد بساحة التراث مزيحا ومستبعدا لغيره. ولأن تراثا كهذا، قد انبنى بحسب آليات الإبعاد والإزاحة، كان لابد أن يؤول إلى دعم وتكريس سلطة تبغي ترسيخ هيمنتها على نحو مطلق، فإن ذلك يعني أن نظام المعنى المؤسس للممارسة الراهنة ينطوي -إذ ينتمي إلى تراث الإبعاد والإزاحة- على كل ما يؤول إلى إطلاق السلطة، وليس تقييدها. ومن هنا مفارقة ممارسة تطمح إلى تقييد السلطة وحدها، بينما تطفو فوق نظام للمعنى يكرس للسلطة مطلقة من كل تحديد. وبالطبع فإنها المفارقة التي تتكشف عن مأزق لابد من رفعه، وأعني مأزق خطاب يطمح إلى

ممارسة ذات طابع ديمقراطي فوق نظام للمعنى ذي طابع استبدادي.

ولعل رفعا للمأزق لابد أن ينطلق من هيمنة الوعي على هذا النظام الكامن يمارس فعاليته خارج أي سيطرة، وذلك عبر تفكيكه ورده –معرفيا وتاريخيا– إلى السياق الذي أنتجه، والذي تزاحم فيه مع غيره فأزاحه مرسخا لهيمنته، ومنفردا بالساحة وحده. إن قيمة هذا التفكيك والرد تتأتى، لا من مجرد التكشف عن الشروط الأيديولوجية والآليات المعرفية التي راح هذا النظام يتعالى بها –ومن خلالها– إلى فضاء المطلق، مزيحا لغيره ومرسخا لهيمنته، بل ومن خلال التكشف عما يمكن اعتباره أصولا لأنظمة أزيحت وأقصيت، وليس من سبيل إلى إعادة بنائها إلا عبر تفكيك هذا النظام والارتدادية إلى السياق الذي يتكشف عن سيرورة نظام لم يعرف سبيلا إلى التعالي بنفسه إلا عبر بعثرة نقائضه في حضيض "المدنس" أنقاضا يرتفع فوقها إلى فضاء "المقدس". وإذن فإنه قد كان من جهة، سياق بناء هيمنة، ومن أخرى سياق تقويض أنظمة. إذا كان النظام المهيمن قد أحال الأنظمة المزاحة، ضمن هذا السياق، إلى نقائض، فإنه قد اكتفى بإقصائها عبر البعثرة في الخارج، ولكن من دون أن يستوعبها أو يبتلعها في جوفه. ومن هنا أنه –من جهة– لم يتسع بها، بل إنها راحت هى نفسها تضيق وتتلاشى حين راح يخترقها منسرباً إلى صميم أبنيتها، الأمر الذي آل بها إلى أن تنشغل بإعادة إنتاجه لا غير، وكان ذلك عنوانا على نجاح هذا النظام في فرض هيمنته على بناء الثقافة بأسرها. ومن جهة أخرى، فإنها –أي هذه الأنظمة، لم تستحل إلى عناصر جزئية في صيرورة تتجاوزها إلى لحظة أعلى، على نحو تفقد فيه وجودها الذاتي الخاص ضمن وجود أرقى يشملها ويتخطاها، بل إنها ظلت –رغم تبعثرها– تحتفظ بجوهرية ممكناتها التي لم تستنفذها الثقافة بعد. إذ أن للثقافة –أي ثقافة– زمانها الخاص الذي يحدد مدى فاعلية أي مفهوم أو استنفاده لكافة ممكناته على نحو لا يستحق معه البقاء.

وبالطبع فإن إزاحة نظام معرفي وبعثرة مفاهيمه –في لحظة ما داخل الزمان الخاص بالثقافة– لا ينفي عن هذه المفاهيم ما تحمله من ممكنات طالما لم تُستنفد في بنية أرقى. إذ الحق أنه يستحيل نفي ممكنات أي مفهوم أو رفعها إلا عبر استنفاده في تلك المبنية الأرقى. وأما من دون هذا الاستنفاد، فإن المفاهيم تظل، رغم انتقاضها وتبعثرها، ذات قابلية للحياة في الزمان الخاص بالثقافة، وهى قابلية ذات قيمة جوهرية بالنسبة لهذا الزمان نفسه، لأنه يدخل هو نفسه إلى دائرة الجمود والتحجر إذا لم ينطو على مثل تلك المفاهيم التي لم تستنفد ممكناتها وقابليتها للحياة. والحق أن هذا الزمان إنما يستمد حياته الحقة من تلك المفاهيم التي لم تستنفد ممكناتها داخله، لأنه إذ لا يقدر على أن يحيا بمفاهيم استنفدت ممكناتها وأصبحت عبئا عليه وعلامة على جموده، فإنه لا يقدر على أن يلتمس أسباب حياة حقة من مفاهيم تخص ثقافة تنتمي إلى زمان مغاير.

وإذ يبدو هكذا أن مفاهيم تنتمي إلى لحظة ما في الزمان الخاص بالثقافة العربية، بل وأي ثقافة أخرى، إنما تقبل الحياة ابتداء من انطوائها على ممكنات لم تستنفد بعد– في لحظة أخرى داخل نفس

الزمان، وإلى حد أن تتجدد دماء الحياة في شرايين هذا الزمان المتكلسة بفضل الممكنات والقوى التي تطويها هذه المفاهيم في جوفها، فإن ذلك يفتح الباب أمام إمكانية تبلور أنظمة للمعنى في تلك الثقافة تغاير ذلك الذي يهيمن داخلها للآن، وعلى نحو يسمح بممارسة مغايرة لتلك التي تسود واقع تلك الثقافة الراهنة، الذي يبدو مستعصيا على أي تغيير حق، وابتداءً من كونه محكوما بنظام للمعنى لا يسمح إلا بتبدلات السطح مع ثبات العمق.

ولعل نموذجا لتلك المفاهيم التي لم تزل ذات قابلية للحياة داخل الزمان الخاص بالثقافة العربية الإسلامية –ابتداء من كونه لم يستنفد ممكناته الكافية– يتجلى في مفهوم "الطبع" الذي بلوره المعتزلة الأوائل لينتظم علاقة الله مع العالم الطبيعي متجاوبا مع مفهومهم عن "العدل" الذي ينتظم علاقته مع العالم الإنساني. إذ ليس من شك أبداً في أن هذا المفهوم، بما يعنيه من السعي إلى انتظام ظواهر العالم الطبيعي ضمن قانون يمكن فهمه، لم يستنفد ممكناته داخل "ثقافة لا تعرف للآن إلا العالم (طبيعيا أو إنسانيا) موضوعا لإرادة تنفلت من أي تحديد، ولو كانت حتى تحديدات العدل والحكمة. وهكذا فبالرغم من أن تطور العالم المعاصر قد استنفد كل ممكنات هذا المفهوم، فإن ممكناته كامنة لم تُستنفد بعد داخل الثقافة العربية التي تبدو الآن أحوج ما تكون لتفعيل ممكنات هذا المفهوم من أجل ترسيخ فكرة القانون. والحق أن هذا التباين بين كل من الثقافة والعلم فيما يتعلق بالموقف من هذا المفهوم يرتبط، في العمق، بعدم تطابق الزمان الخاص بالثقافة العربية مع الزمان الخاص بالعمل المعاصر. إذ في حين ضاق زمان الثقافة العربية عن الاتساع لكل تجليات مفهوم الطبع أو القانون ولوازمه، فإن المفهوم ذاته قد ضاق عن استيعاب وتيرة التطور المتسارعة داخل الزمان الخاص بالعلم المعاصر. ومن هنا استحالة المماثلة أو المطابقة بين مفاهيم تنتمي إلى أزمنة مختلفة؛ حيث المفهوم لا يعمل إلا ضمن بنية مفهومية شاملة تنتمي إلى زمان ما، وبما يعني استحالة تطابقه مع مفهوم يعمل ضمن منظومة مفاهيمية تنتمي إلى زمان مغاير[8].

وعلى أي الأحوال فإنه يبقى أن إمكان الحياة لمنظومة مفهومية تنتمي إلى لحظة ما في الزمان الخاص بالثقافة العربية الإسلامية ليس منكفئا عن أي شرط بالمرة، بل إنه يبقى –رغم كون هذه المنظومة لم تستنفد ممكناتها بعد– مشروطا بتفكيك وخلخلة نظام المعنى المهيمن في اللحظة الراهنة –من زمان الثقافة– على نحو يسمح بانفلات الكامن والمطمور عبر انفراجات وتصدعات هذه الخلخلة. وإذ سبق الإلماح إلى أن هذا النظام المهيمن ينتمي إلى لحظة أسبق في الزمان الخاص بالثقافة الإسلامية، وأعني بها اللحظة التراثية، فإنه يلزم التنويه بما يسبق المصير إليه أيضا من أنه التراث هنا، لا كفضاء توزعت فيه أنظمة شتى تتفاعل وتتحاور، بل كساحة لنظام أزاح غيره وحقق هيمنته منفردا بالساحة وحده؛ وأعني به النظام الأشعري الذي تحققت له الهيمنة كاملة في القرن الخامس الهجري، وبعد أقل من قرن على وفاة الرائد الأول. إذ يلحظ المرء في مؤلفات القرن الخامس بالذات تلك النبرة المتعالية التي يتصاعد فيها، لا مجرد الإحساس بالهيمنة، بل وممارستها عبر إقصاء الآخر– المخالف

وإزاحته كليا.

إن ذلك ما تتكشف عنه مصنفات الفرق التي بلغت ذروتها مع الأشاعرة في القرن الخامس، والتي يمكن النظر إليها كأحد تجليات إنتاج الهيمنة، وذلك من حيث راحت تستهدف، لا مجرد عرض أو حتى دحض آراء الخصوم، بل تبديع وتكفير هؤلاء الخصوم الذين جرى اعتبارهم، لا مجرد مخالفين، بل منحرفين -أو حتى مارقين- لابد من إزاحتهم خارج الساحة كليا[٩].

والحق أن هذه المصنفات، التي كان لابد أن تخضع لتوجيه الأقوى ورقابته، قد جعلت من مسألة تسميات الفرق وألقابها مجال لتأكيد هيمنة الأقوى وتأبيدها. فإذ تبلورت تسميات الفرق الأسبق تاريخيا (خوارج، شيعة، معتزلة، مرجئة.. الخ) ابتداء من الانتساب إلى وقائع وأحداث ذات أصل سياسي، وبما يعني انتسابها إلى الفضاء السياسي الذي لا يمكن المخايلة بقداسته أبدا -بل يمكن- على العكس- تأكيد دونيته ودنسه، فإن ما سيجري لاحقا، في القرن الرابع، من نسبة الفِرَقْ إلى رموز وأشخاص (الأشعرية، الماتردية.. الخ)، إنما يقصد -ابتداءً من التعالي بهؤلاء الأشخاص- الرموز، إلى مقام تنسرب فيه القداسة إليهم من تماسهم مع نبي أو صحابي، وهكذا فإنه، وفيما يمكن التدني بالفِرَق المنتسبة إلى أحداث التاريخ ووقائعه إلى حضيض المدنس، ابتداء من رداءة السياسي ودنسه، فإنه يلزم التعالي بالفرق المنسوبة إلى أشخاص ورموز إلى فضاء المقدس، وابتداءً من القداسة تنسرب عبر خطاب نبوي أو من الانتساب إلى صحابي. وهنا يشار إلى أن انتساب الأشعرية إلى رؤيا للأشعري في نومه، أتاه فيها الأمر المقدس من النبي صلعم: "صنف وانصر هذه الطريقة التي أمرتك بها، فإنها ديني وهى الحق الذي جئت به[١٠]، إنما يستهدف المخايلة بقداستها، وذلك عبر جعلها نتاج نوع من الأمر النبوي الذي لابد أن تنسرب قداسته إلى ما ينتج عنه. والحق أن الأمر قد راح يتعدى "حدود الأمر النبوي، إلى اعتبارها موضوعا لخطاب إلهي[١١]؛ الأمر الذي يتعالى بها إلى قداسة الأمر الموحى من الله". وإذن فإنه الأمر يعود عبر النبى إلى الله، وعلى نحو يجعل من الأمر/ الرؤيا على رأس القرن الرابع تحقيقا لوعد إلهي سابق، والحق أن مخايلة الأشعرية بالتماهي مع الوحي لا تتأتى فقط من أن سبيل الأمر بها كان "الرؤيا الصادقة" التي هى حسب المأثور عن النبي "جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة"، بل ومن أن هذه الرؤيا قد تحققت للأشعري -تماما كالحال مع ابتداء النبي بالوحي- عند سن الأربعين تماما. وهنا يتكشف الحرص الأشعري على تعميق مخايلة القداسة المشار إليها عبر تأكيد التماثل بين الأشعري والنبي، لا طريقة ونص، بل وحتى كتجربة وشخص.

وبالطبع فإنه لن يكون غريبا مع موضعة هذه الهيمنة داخل الثقافة أن يمضي أحدهم إلى أنه "لم يكن بحمد الله ومنّه في الخوارج ولا في الروافض ولا في الجهمية ولا في القدرية ولا في المجسمة، ولا في سائر أهل الأهواء الضالة قط إمام" في الفقه، ولا إمام في رواية الحديث، ولا إمام في اللغة والنحو، ولا موثوق به في نقل المغازي والسير والتواريخ، ولا إمام في الوعظ والتذكير، ولا إمام في التأويل والتفسير. وإنما كان أئمة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنة والجماعة[١٢]". وهكذا

تخلو كافة العلوم التي عرفتها الثقافة آنذاك من أحد ينتمي إلى هؤلاء "المبتدعين" الذين "لم يكن لواحد من متقدميهم تصنيف يظهر ويتداول، وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف؟ بلى قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شُبه يخادعون بها القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنف إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمقت[١٣]. وهكذا فإنه حتى إذا ظهر تصنيف لأحد هؤلاء (المبتدعة)، فإنه "لا يتداوله إلا مخذول"[١٤]، مثله؛ وبما يعني تفاهة وضآلة شأن دائرة متلقي الخطاب/ الخصم ومتداوليه. وإذ يقضي الأشاعرة، هكذا، إلى الانحطاط بهذا الخطاب/ الخصم، وإلى حد تنزيله إلى حضيض البدعة المقترنة بالدنس، وذلك لاعتبارهم الإقرار، ولو بشئ من مفرداته "تدنسا . . ، ومن كان متدنسا بشئ منه لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شئ من الأخبار، لا في تفسير آية من كتاب الله تعالى"[١٥]، فإنهم كانوا يطردون هذا الخطاب ومتداوليه خارج حدود الثقافة كليا، ومن غير تمييز بين حقولها.

بل إنه، وعلى فرض التمييز داخل الثقافة الإسلامية بين (عقلي) كالطب والحساب والهندسة، وبين (ديني) كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن[١٦]، فإن أحدا لا يجادل في أن السيادة في الإسلام لم تكن أبدا (للعقلي)، بقدر ما كانت للدين دون سواه. ومن هنا أن الغزالي لم ينس أن يلحق إشارته للعلوم العقلية بالتأكيد على أن الانشغال بها "ليس من غرضنا"[١٧]. وبالطبع فإن الضمير في (غرضنا) لا يعود إلى الغزالي كمجرد شخص، بل كحجة أو سلطة عليا داخل الثقافة. وإذ السيادة العليا داخل الثقافة الإسلامية هى للدين دون سواه، فإن الأشعرية كانت تقصد إلى ترسيخ هيمنتها لا محالة، وذلك عبر التأكيد على مركزية وأولية العلم الذي تسيده داخل هذا الدين صاحب السيادة؛ وأعني به علم الكلام (أو أصول الدين) الذي تسيده داخل هذا الدين صاحب السيادة؛ وأعني به علم الكلام (أو أصول الدين) الذي تتأتى مركزيته من أنه "هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهى جزئية بالإضافة إلى (علم)، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات[١٨]".

وأما أولية هذا العلم فإنها ترتبط بحقيقة "أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم (الجزئي)، ويطلب برهان ثبوتها في علم (كلي) آخر"[١٩]. وبالطبع فإنها الأولية هنا، لا بالمعنى التاريخي، بل بالمعنى المعرفي، لأن ثمة من العلوم الجزئية ما يكون قد انبثق تاريخيا قبل انبثاق هذا العلم الكلي، وبالرغم من ذلك فإنه يجد كل ما يؤسسه معرفيا في هذا العلم اللاحق.

وإذ يرتقي ذلك كله بعلم الكلام (أو أصول الدين) إلى أن يكون صاحب السيادة العليا داخل دائرة الديني الذي يتسيد الثقافة هو نفسه، فإن ذلك يعني أن الأشعرية تضع نفسها -ابتداء من تسيدها علم الكلام- في مركز السيادة العليا في الإسلام.

والحق أنه لن يكون غريباً مع رسوخ هيمنة الأشعرية على هذا النحو المطلق، أن تحتل المجال

الثقافي في الإسلام بأسره. وابتداءا من حقيقة أن العقل الذي هو مقولة ثقافية، لا بيولوجية، إنما يتحدد –سواء بمعناه الفردي أو المجاوز للفرد– بنظام الأشعري الذي احتل هذا المجال كليا. وأعني أن الآليات التي اشتغل بها هذا العقل، ومجال المعقول الذي يؤطر حدود المعنى داخله، إنما يجدان ما يؤسسها ضمن حدود النظام الأشعري. وإذ يظل العقل عاجزا –عبر هذا الانبناء– عن التفكير خارج حدود هذا النظام الذي يتحدد به، فإنه لن يكون غريبا أن يظل العقل يعيد إنتاج الأشعرية، كبنية ونظام، حتى وهو منهمك في تقويضها كمحتوى ومضمون[٢٠].

وإذ يكشف ذلك عن ضرورة مقاربة الأشعرية كبنية ونظام، فإن نقطة البدء في هذه المقاربة لابد أن تنطلق من ضرورة الإحاطة ببناء فعل الوعي داخلها، ليس فقط لأن بناء الوعي هو نقطة البدء في بناء النظام الأشعري بأسره[٢١]، بل ولان طبيعة تصوره قد انعكست بقوة على بناء معظم العناصر الجزئية التي نبني منها المنظومة الأشعرية بأسرها.

ولعل أول ما يمكن ملاحظته هنا أن التصور الأشعري لمفهوم الوعي يكاد أن يقف به عند حدود كونه مجرد نوع مجرد من الاستدلال الفقير الذي يقتصر عمل الوعي ضمنه على مجرد الإطاحة بوجه تعلق الدليل بمدلوله"[٢٢].

فإذ العلم (الذي جرى التنويه بأن المقصود منه طرائف وآليات إنتاجه، أو فعل الوعي، وليس أبدا مضمونه) ينقسم –حسب الأشاعرة– إلى علم ضروري وآخر نظري، فإن تعريفهم للعلم الضروري بأنه "علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالِم به على وجوده لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء[٢٣]، يكاد يخرج به عن حدود مفهوم الوعي من حيث هو نشاط وفاعلية للعقل، بينما الإدراك هنا يكون –باستخدام لغة هيجيلية– مستقلا عن كل تصور ابتداءً من أن علينا أن نقبل هذه المعرفة كما تبدو دون أن نغير منها شيئا.

وفي المقابل، فإن تعريف العلم النظري بأنه "ما احتيج في حصوله إلى الفكر والرؤية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه"[٢٤]، يكاد يطابقه مع مفهوم الوعي على نحو كامل، وأعني من حيث يبدو نشاطا للعقل تتجلى فيه فعاليته عبر الفكر والرؤية والنظر والشك.

ومن هنا فإن حدود هذا العلم النظري تمثل المجال لأي سعي إلى اكتناه طبيعة فعل الوعي وحدوده في النظام الأشعري. فإذ يخرج العلم الضروري عن كونه مقدورا للإنسان لأنه "يلزم نفس المخلوق لزوما"، وبالتالي فإنه ليس ثمة من فاعلية للإنسان ضمنه أبدا، فإن للإنسان –في إطار العلم النظري– "قدرة محدثة عليه[٢٥]، وهذه القدرة –ولو أنها محدثة– هى السمة الجوهرية للوعي من حيث هو نشاط وفاعلية للإنسان. لكنه يبقى أن الاختزال الأشعري لهذا العلم النظري في مجرد الاستدلال –انطلاقا من "أن كل ما عدا (العلم الضروري) هو علم استدلال"[٢٦]. كان لابد أن يؤول إلى إفقار مفهوم

الوعي –أو حتى إهداره– على نحو كامل.

فإذ الاستدلال "هو نظر (المستدل) في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه[٢٧]، فإن ما صاروا إليه من "أن الدليل هو ما أمكن أن يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يُعلم باضطرار[٢٨]".

إنما يكشف عن تمييز الأشعري في "النظر" الذي "ينقسم إلى الصحيح وإلى الفاسد[٢٩]"، وهو التمييز الكاشف بدوره عن أن النظر ليس أبداً فاعلية حرة، تهدر ما هو فاعلية مقيدة ومشروطة بشئ خارجها. إذ الحق أن معيار صحة النظر وفساده لا يقوم داخله، أو يرجع إلى علة في ذاته، بقدر ما يقوم هذا المعيار خارجه؛ وأعني فيما يفضي إليه من نتائج. فإذ مضى "الجويني" أن "أول ما يجب على العاقل (هو) القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث (حدوث) العالم[٣٠]، فإنه كان يحدد ماهية النظر الصحيح بأنه المفضي إلى العلم بحدوث أو خلق العالم، الأمر الذي يلزم عنه أن النظر إذا أفضى إلى القول بقدم العالم يكون نظرا فاسدا لا محالة، وعلى نحو يكون فيه ما يؤول إليه النظر، علما بحدوث العالم أو قولا بقدمه، هو الأصل في صحته أو فساده. وفي الحالين فإنها القيمة تنضاف إلى النظر من خارجه كفعل معرفي؛ وأعني بالطبع من نوع المضمون المعرفي الذي يفترض أن النظر يثبته وينتهي إليه.

وبالرغم من أن ذلك يتسق مع كون "القيمة" تضاف أبدا من الخارج في النظام الأشعري، لأن شيئا في هذا النظام لا يتعين بذاته أو يتقوم بنفسه، فإنه يبقى أن ذلك الذي يفضي إليه الوعي لن يكون هكذا نتاجا لفعل الوعي في الحقيقة، بل إنه سابق على الوعي وإلى حد أنه يفرض نفسه عليه موجها له، ومضفياً عليه نوع قيمته. إن ذلك يعني أن الوعي لا يجد نفسه فقط في مواجهة "دليل" يمتلك في مواجهته إمكانية أن يستدل منه على نحو غير مشروط، بل إنه يجد نفسه أيضا في مواجهة "المدلول" الذي ليس من عمل للوعي بإزائه إلا العثور على وجه الدلالة عليه من الدليل؛ حيث "النظر الصحيح –على قول الجويني– هو كل ما يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل"[٣١]، والغريب حقا أن إمكانية العثور على هذا الوجه (الذي يدل منه الدليل على المدلول) لا تقوم –حسب الأشاعرة– إلا مع العلم المسبق بالمدلول، لأنه "لما كان للدليل وجه يقتضي العلم، لم يتصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول[٣٢]. ويعني من حيث "لا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول[٣٣]"

وبالطبع فإن مثل هذا العلم المسبق أو القبلي Priori بالمدلول (الذي يوجه الوعي للعثور على الوجه الذي يدل منه الدليل) لا يمكن أن يكون من "الوعي"، بل من شئ يتجاوزه ويتخطاه ويفرض نفسه عليه. وليس من شئ أبدا يسبق الوعي ويتخطاه –حسب الأشاعرة– إلا السمع أو النقل. وإذن فإنه العلم من مصدر مفارق يفرض نفسه على الوعي ويوجهه كليا.

وهكذا يؤول النظام الأشعري، لا إلى مجرد الإفقار الكامل للوعي؛ وأعني من حيث تكريس تبعيته لمصدر مفارق، بل وإلى ما يشبه نفيه وإلغاءه، لأنه "لو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل، فلا تخلو الحوادث، إما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين أو لا تكونه أدلة، فإن

لم تكن أدلة وجب أن لا تدل أيضا عند وجود العقلاء، إذ المستحيل انتفاء الصفة نفسها في حالٍ وثبوتها في أخرى"[٣٤]، وبما يعني أن كينونة الدليل غير مشروطة بحضور العقلاء، بل إنها تكون قائمة، حتى في حال انتفائهم وغياب وعيهم. ولكن ذلك لا يعني أبدا إضفاء أي قيمة على الدليل بإزاء المدلول، حيث "الدليل لا يتضمن المدلول.. ، لأنا لو قلنا إن العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى، لزمنا أن نقول إنه يتضمنه ويقتضيه ويوجبه، وذلك مستحيل، إذ الباري سبحانه غير مقتضٍ ولا موجب..

وإذن، فإن الدليل يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه، والإحاطة بوجه تعلق الدليلِ بمدلوله يتضمن العلم، وهذا لا يتضمن رجوع العلم والتعلق إلى الدليل"[٣٥]. إذ الدليل مجرد أمارة أو إشارة، بحسب الباقلاني[٣٦] يُتوصل بها إلى ما ورائها (المدلول) ، والأمارة من حيث هى مجرد أداة لا يمكن أن تكون مصدرا للعلم، بل العلم يرجع إلى ما ورائها.

وإذن فإنه الإفقار للدليل (الذي هو العالم الحادث بالطبع)، والذي لا يرجع إليه العلم، تماما كما لا يرجع للوعي الذي تم إفقاره أيضا، هو جوهر ما ينتهي إليه النظام الأشعري. والحق أن كون العلم لا يرجع -هكذا- إلى أي من الدليل (العالم) أو نظر المستدل (الوعي)، إنما يحيل إلى الأولوية المطلقة للمدلول الذي يترفع ضمن سياق علاقة مع الدليل (العالم) والمستدل (الوعي) تنبني على نفي أي حضور فعال لهما، وأعني من حيث يتحدد وضع العالم داخلها (على فرض أنها علاقة) كمجرد دليل أو أمارة، فيما يتحدد عمل الوعي في مجرد الإحاطة بوجه تعلق هذه الأمارة بالمدلول أو (الصانع سبحانه).

ومن هنا فإن الوعي في كليته، لا يتجاوز في علاقته مع العالم حدود الانشغال ببيان وجه دلالته على ما يتجاوزه، وليس بالكشف عن قوانين تفسره وتظهر دلالتها ضمن حدوده[٣٧].

وإذا كان توظيفا لمفردات الأصول (والعلم الذي تسيّدته الأشعرية- أعني علم "أصول الدين" يستمد منها تسميته) يتكشف عن تعينُّ المدلول كأصل أوليّ، فإن العالم لابد أن يتبدى في مواجهته كمجرد فرع يستفيد كامل حضوره ومعناه من مجرد انطوائه على أوجه الدلالة على هذا المدلول- الأصل، ومن دون أن يكون منطويا على قانونه ومعناه في ذاته وضمن حدوده؛ لأن العالم حين ينتصب كمجرد "دليل"، وتغدو ظواهره مجرد أوجه للدلالة، فإن ذلك يعني أن معنى الظاهرة- أي ظاهرة- لا يقوم فيها، أو حتى في العالم الذي ينطويها، بل يقع دوماً خارجها، وأعني فيما يدلان أو يشيران إليه، باعتبارها علامة عليه. وهنا يُشار إلى حقيقة الانحلال اللغوي للعالم والعلاقة إلى جذر واحد؛ الأمر الذي تجاوب مع تصور "العالم" مجرد دال أو علامة[٣٨]، حيث العلامة بدورها هى شئ عارض ويظل معناه خارجه على الدوام، وهكذا فإن كون "المدلول" هو الواقعة الأولى التي يجد الوعي نفسه في مواجهتها غير قادر على الانفلات من سطوتها، لا يؤول إلى مجرد إفقاره (أي الوعي) فقط، بل وحتى إلى إفقار "العالم" الذي يقصي منه القانون والمعنى ليتعاليا خارجه.

وبالطبع فإن هذا التحديد لفعل الوعي، ابتداء، هو ما يؤسس لآلية إنتاج المعرفة، لا داخل النسق

الأشعري فقط، بل داخل الثقافة بأسرها، والتي كان لابد أن يتحول فعل المعرفة فيها، تبعا لذلك، إلى مجرد نوع من الانتقال الفقير من "فرع" إلى "أصل" أو من دليل إلى مدلول، في سياق من المقايسة التي لا تتجاوز حدود تكريس سلطة الأصل، التي هى بالطبع القناع المعرفي لسلطة الأب، وأعني أن سلطة الأب قد بدأت من هنا سيرورة التخفي وراء سلطة هذا الأصل الذي راح يمارس دوره كقناع معرفي لها.

والحق أن تبلور العالم هكذا، أعني كمجرد دليل وعلامة، كان لابد أن يحدد كلا من تصوره وبنائه في النسق الأشعري. وإذن فإنه كان لزاما أن يتبلور تصور "العالم" داخل النسق، بوصفه: "كل موجود سوى الله، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها، في تركيبها وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، (وكل ذلك مما ينحل إليه من عناصر أولية هى جميعها) متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يُعاين أو يُفرض هنا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكَّلة، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى. فإن سكن منها لم يُحِل العقل تحركه، ما تحرك منها لم يُحِل سكونه، ما صودف مرتفعا لم يبعد تقدير انخفاضه وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائيا عن مجراه، وترتيب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها.. (وبما يعني أنه لا شئ البتة إلا ويقبل الفوات والانقلاب على خلاف هيئته وحاله، وكل ذلك ليس من نفسه طبعا، بل من غيره، لأنه إذ يتضح بأدنى نظر، استمرار مقتضى الجواز على العالم جميعه، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه، وإنما يستغني عن المؤثر (ويفعل بنفسه) ما قضي العقل بوجوبه، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات المكان، فمن المحال ثبوته اتفاق على جهة منها، من غير مقتضى (أو مؤثر)"[٣٩].

وبالطبع فإن هذا التصور "للعالم" يقبل الخرق والفوات وانقلاب الهيئة والحال -الذي يؤسس- ولا يزال- لتصور العالم من الوعي الراهن- كان لابد أن يؤول بدوره، إلى بناء له على نحو من الخواء والانفصال والتفتت والافتقار الكامل لما يتقوّم به ذاتيا- إذ الحق أنه كان لزاما أن ينحل بناء العالم، بحسب هذا التصور إلى أجزاء تتناهى، لأنه "لا يمكن -حسب واحد من ورثة النسق الكبار- إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم إلى جزء لا يتجزأ"[٤٠].

وإذا كانت تلك الأجزاء التي لا تتجزأ هى اللبنة الأولى في بناء العالم، فإنه كان لابد فيه تصورها، لا تعلُّق بينها أو تداخل أو اتصال، بل ليس بينها إلى التفتت والانفصال الذي يسمح بكل ضروب الخرق فيها وانقلاب الحال. وهنا يشار إلى أنه إذا كان القصد من التناهي بالعالم إلى تلك الأجزاء التي تتناهى ولا تتجزأ، هو التنزل بالعالم ليقع في قبضة العلم المحيط والقدرة المطلقة لذات تقف خارجه، وبكيفية لا يقدر معها أبدا على الفعل خارج سياق هيمنتها الشاملة، فإن تحقيق هذه الهيمنة على ما ينتهي

إليه التناهي من جواهر (أو أجزاء لا تتجزأ) وأعراض يكون أولى لا محالة.

وضمن سياق هذه الهيمنة، فإنه كان لزاماً أن يتخلى عن حمولته الفلسفية التي تحيل إلى تقومه بذاته وفعله بطبعه، إلى التزوّد بحمولة مغايرة تناسب سياق وضعه تحت الهيمنة. ومن هنا ذلك التصور للجوهر، في النسق الأشعري، لا باعتباره -على قول الفلاسفة"، ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته، ومتعين بماهيته"، بل هو فقط "ما يقبل العرض"، قبولا يستحيل معه أن ينفك جوهر عن عرض[٤١].

والغريب حقا أن النسق استدعى هذا الترابط بين كل من الجوهر والعرض، لا من أجل صهرهما في هوية واحدة "تكون فيها الأعراض -على قول أحد المعتزلة- من فعل الأجسام أو الجواهر طباعا[٤٢]، بل بقصد إفساح المجال أمام تصدعهما وانهيارهما معا، حيث "الأعراض هى التي لا يصبح بقاؤها، وهى التي تعرض من الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها[٤٣]. وهكذا فإنها وجود إلى الانعدام والبطلان الذي كان لابد أن يطال الجواهر ابتداءا من عدم انفكاكها عنها، والذي راح يجد ما يؤسسه في التصور الأشعري للزمان: "جموع ذرات، أو أنات (لا تتجزأ). يحدث الواحد منها بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر"[٤٤].

وإذ الآن، هكذا هو وحدة منفصلة وقائمة بذاتها، ولا صلة بينها وبين ما يسبقها أو يلحقها، فإن ذلك يعني أن هوة من الفراغ أو العدم -حتى ولو كانت وهمية وغير محسوسة- لابد أن تقوم بين كل آن وآخر من أناة هذا الزمان، وهى هوة يسقط في العرض- ومعه الجوهر الذي لا ينفك عنه- فيبطل. والمهم أن العدم يدخل، هكذا، إلى بناء العالم من خلال هذا الزمان الذي تنفصل وتتقطع أناته.

ولعل هذه الإضافة للعدم إلى الزمان إنما ترتبط بالسعي إلى إظهار وأثر القدرة المطلقة الذي "لابد أن يكون وجوديا، حيث لا تتعلق القدرة بالعدم"[٤٥]، بل بمجرد الإيجاد والإحداث فقط. وهو من الإيجاد أو الإحداث المستمر الذي لا يتوقف، ليس لأن الإعدام المنسرب إلى العالم من الزمان لا يتوقف بدوره، بل -والأهم- لأنه "يلزم استغناء العالم حال بقائه (بنفسه) عن الصانع"[٤٦]. ومن هنا ضرورة "الخلق المستمر"، حتى لا يستغنى العالم، حال بقائه بنفسه عن الصانع من جهة، وحتى لا ينقطع عن البقاء، حال عدم تجدد أعراضه، من جهة أخرى. ولأن هذا التجدد للأعراض (وهو أساس الخلق المستمر المتجدد للعالم)" هو القادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده"[٤٧]، فإن ذلك يعني أنها مجرد الإرادة منفكة من أي قانون أو تحديدات، وليس سواها، هى ما تفعل في العالم، لا عند واحدة من لحظاته، بل في كل آن من أنات زمانه. وفي كلمة واحدة فإنها "مطلق الإرادة" وليس "قانون العقل والحكمة"، هى ما تحدد تصور العالم الأشعري وبنائه.

والحق أن هذا التصور للعالم متلاشيا في قبضة الإرادة لم يكن أبداً من مقتضيات العقيدة، بقدر ما كان من ضرورات ولوزام السياسة. إذ ليس مما يتعارض أبدا ومقتضيات العقيدة أن يكون قد خلق

العالم مرة واحدة، وليس على الدوام، ثم أمده بقوانين علمه، وحكمته، وبكيفية يكون معها نظام القانون، وليس مطلق الإرادة، هو ما ينتظم علاقتهما ويحددها. ولهذا فإن هذا التصور هو أدنى إلى أن يكون من ضرورات ولوازم السياسة التي تنأى حين تكون تسلطية، العلاقة بين طرفيها (الحاكم والمحكوم) عن أن يقيدها القانون ويحددها، وتتركها نهبا لمطلق الإرادة، التي تكون هنا إرادة المتسلط بالطبع، وإذن فإن "السياسي" وقد راح يحدد "الأنطولوجي" عبر وساطة "الدين والثيولوجي". وضمن سياق هذا التحديد فإن بناء الأنطولوجيا الأشعرية إنما يعكس، وينعكس أيضا في بناء دولة القمع السياسية التي لا تعرف إلا إرادة المستبد وسطوته، وليس نظام القانون وسلطته.

وهى الدولة التي راحت تؤسس لحضورها الراسخ وغير القابل للإزاحة، عبر هذا الانعكاس، وبفضل توسط الدين" الذي جعل إرادة الله مجرد قناع لإرادة المستبد.

والملاحظ أن هذا التوظيف السياسي لصفة "الإرادة" قد اقتضى ترتيبا للصفات -في ما يتعلق بالله- راحت تتقدم فيه "الإرادة" على العلم والحكمة، لأنه إذا كان مما يتسق مع دواعي العلم والحكمة أن يكون الفاعل -أي فاعل- فاعلا بالقصد والغرض، فإن أولوية الإرادة قد راحت تؤول إلى نفس القصير وإزاحة الغرض، حيث الله إنما يفعل ويبدع "لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه"[٤٨]. وإذ يقتضي هذا النفي للقصد والغرض وجود مرجح، لا محالة، يترجح به وقوع الفعل على عدمه، فإن النسق قد أدرك هذا المرجح من مجرد الإرادة التي "يتأتى بها (فقط) تخصيص الممكن"[٤٩]. وأما "ما يقال من أن العلم بالمصلحة أو القصد والغرض) صالح لذلك (أي لهذا التخصيص) فممنوع"[٥٠]. ومن هنا فإنه ينبغي "أن لا يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله[٥١]، حيث بدا ترجح الوقوع للفعل وغيره بتعلق الإرادة، وليس بما يتضمنه من وجوه للمصلحة والقصد تعكس العلم والحكمة. وإذن فإنها الأولوية المطلقة "للإرادة" على الحكمة، والتي أبى النسق أن يخايل بدلالتها الحقة حين مضى إلى أن "الدليل على أنه (أي الله) مريد بإرادة قديمة، أنه قد قام الدليل على أنه ملك، والملك من له الأمر والنهي (والإرادة) فهو آمر وناه (ومريد)"[٥٢]. ولقد بدا النسق كاشفا عبر هذه المخايلة لكل ما سعى إلى إخفائهما من أن السياسي" إنماً يحدد الدين، ثم يعود، بعد ذلك، ليتحدد به.

وبالطبع فإن دولة الإرادة، أعني إرادة الأب- السلطان، وليس دولة القانون- النظام، إنما تجد ما يؤسسها، على نحو واع أو لا واع، في تلك الأغوار السحيقة ذات المضامين الانطولوجية والعقائدية. وليس من شك في أنًه من دونً استكشاف هذه الأغوار، والوعي بما تنطوي عليه ويفعل فيها، فإنه لن يكون الانتقال ممكنا أبدا من علاقة القمع إلى علاقة القانون والشرع، بل وستبقى الأبوية تعيد إنتاج نفسها من خلف أحدث زخارف الديمقراطية والحداثة وأكثرها لمعانا وبريقاً.

هوامش

١ – الكواكبي: طبائع الاستبداد (الهيئة المصرية العامة للكتاب). القاهرة ١٩٩٣، ص١٠١.

٢ – خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة خير الممالك، تحقيق معن زيادة (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٨٣، ص١٦٧.

٣ – الكواكبي: طبائع الاستبداد، (سبق ذكره، ص٧).

٤ – وهكذا فإن نقدا ليبراليا أو حتى إسلامويا للممارسة السائدة في الواقع العربي الراهن، إنما ينطلق من تبلور هذه البدائل كنماذج جاهزة ومكتملة خارج نظام المعنى الذي يؤسس لتلك الممارسة، وأعني من دون أن تكون ممكنات تبلورت عن تفكيك ونقد نظام المعنى نفسه.

٥ – ولسوء الحظ فإن الخطاب العربي الحديث لم يعرف إلا هذه الاستراتيجية في النقد، حيث لم يعرف إلا أشكالا من الأيديولوجيات المبعثرة (ليبرالية أو ماركسية أو حتى إسلاموية) التي تتزاحم وتتبدل على سطحه، ولكن من دون أن تملك القدرة أبدا على النفاذ إلى صميم بنيته الصلبة أو خلخلة نظام المعنى المهيمن داخله، وبما يحيل إلى أنها تبدلات السطح (أو الأيديولوجيات والنماذج) وثبات العمق (أو البنية ونظام المعنى).

٦ – وهنا تحديدا تكمن الأزمة الحقيقية للمعارضة العربية التي لم يستطع المضمون الذي تثرثر به في واجهة الأنظمة الحاكمة أن يخفى حقيقة كونها الامتداد المزركش لأنظمة ذات وجوه كالحة لم تعد تجدي معها المساحيق.

٧ – والحق أن الوعي العربي قد ظل على مدى العقود يتمزق شقيا في واقع يعاني من الانقسام والتمزق بين ثنائيات لم تلتئم أبدا من قبيل الأصالة والمعاصرة أو الوافد والموروث أو التراث والتجديد أو التراث والحداثة، وهو شقاء ليس منه برء إلا عبر تجاوز الانقسام وإدراك الوحدة المفقودة.

٨ – ومن هنا لا محالة استحالة أن يتطابق التغييب الأشعري للقانون عن العالم الطبيعي مع التأويل الراهن للقانون الطبيعي ضمن بناء العلم المعاصر الذي يكاد ينتهي إلى نفي مفهوم القانون بمعناه الحتمي الصارم. إذ الحق أن كل واحد من هذين الموقفين من القانون ينتمي

إلى زمان مغاير بالكلية لزمان الآخر، حيث ينتمي الموقف الأشعري إلى زمان يخضع فيه الفيزيقي لهيمنة الميتافيزيقي كليا، فيما ينتمي الموقف المعاصر إلى زمان يجري فيه توظيف الميتافيزيقي -كفرض تفسيري- لخدمة الفيزيقي. فالطبيعيات الأشعرية التي تنتمي إلى فضاء الفيزياء القديمة قد انبنت بأسرها بحسب مبدأ أو قوة ميتافيزيقية كان لابد أن ينعكس تصورها على تصور "القانون" في العالم. وأما ضمن سياق الفيزياء المعاصرة التي انحل فيها الجسم إلى كهارب وموجات، فإن مفهوم "القانون" الذي تبلور في إطار فيزياء الكتلة، كان لابد له أن يتزحزح..

٩ - إن مقارنة بين كتاب الأشعري (في القرن الرابع) "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، وبين مصنفات القرن الخامس، كالفرق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم للبغدادي، و"التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين" للأسفرائيني، لتكشف عن الاختلاف الكامل في منهج التعاطي مع آراء الفرق يتبدى ابتداء من مجرد ملاحظة العنوان. فإذ يتكشف عنوان الأشعري عن مقاربته لآراء الفرق باعتبارها مقالات لإسلاميين يظلون -رغم اختلافهم- من المصلين فإن آليات التمييز بين ناجين، أو أصحاب"مقالة" لابد من بيانها، وبين هالكين أو أصحاب "فضحية" لابد من تعريتها قد بدأت اشتغالها في القرن الخامس. وإذن فإنه الانتقال في هذا القرن من "المقالة" إلى "الفضيحة" التي كان لابد من طرح أصحابها خارج سياج العقيدة إلى حضيض البدعة والضلالة. ولعل هذا التباين يرتبط بتطور تحقيق المذهب لهيمنته.

١٠ - ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، دمشق ١٣٤٧هـ، ص٤٣.

١١ - إن ذلك هو ما تخايل به رواية أنه: "لما نزلت آية (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) أومأ النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي موسى (الأشعري) رضي الله عنه، فقال (هم قوم هذا). قال البيهقي وذلك لما وجد فيه من الفضيلة الجليلة والمرتبة الشريفة للإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه، فهو من قوم أبي موسى وأولاده. انظر: المصدر السابق، ص٥٠.

١٢ - البغدادي: الفَرق بين الفِرَق، (دار الآفاق الجديدة)، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣، ص٣٠٨- ٣٠٩.

١٣ - الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة الكوثري. (مطبعة الأنوار) القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٤٠ص ١١٩.

١٤ - المصدر السابق، ص١١٨.

١٥ - المصدر السابق، ص١١٧.

١٦ - الغزالي: المستصفي في علم الأصول، نشرة محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية)، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص١.

١٧- المصدر السابق، نفس الصفحة.
١٨ - المصدر السابق، ص٧.
١٩ - المصدر السابق، نفس الصفحة.
٢٠ - إذا كان لابد هنا من مثال، فإنه يأتي قديما من "ابن رشد" الذي ظل يفكر ضمن حدود الثقافة التي تحددت أشعريا، وذلك رغم اشتغاله الجدي بتقويض مضمون الأشعرية ومحتواها. انظر: علي مبروك: الانكسار المراوغ للعقلانية من ابن رشد إلى ابن خلدون (مجلة ألف: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب (منشورات الجامعة الأمريكية بالقاهرة) عدد ١٦، ١٩٩٦، ٨٩- ٩٧، وكذا حسن حنفي: الاشتباه في فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر الكويتية، عدد ٤، مجلد ٢٧، الكويت ١٩٩٩، ص١١٩- ١٤٦. وأما المثال حديثا فإنه يأتي -وللمفارقة من حسن حنفي الذي يقدم بإنجازه "من العقيدة إلى الثورة" البرهان الجلي على استحالة تقويض المضمون الأشعري من غير تفكيك للنظام الأعمق وزحزحته. انظر: علي مبروك: الحداثة بين الباشا والجنرال، (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، القاهرة ٢٠٠٣، ص٥١- ٦١.
٢١ - فإذا كان "أول ما يجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم النظر في معرفة الله وحقيقة توحيده (إلا بها)، فإن أول ذلك هو القول في العلم وأحكامه ومراتبه"، ومع ملاحظة أن المقصود من العلم هنا ليس أبدا محتواه، بل طرائق وآليات إنتاجه، وهو ما يعني أن بناء الوعي هو القصد. انظر: الباقلاني: الإنصاف يما يجب اعتقاده، نشرة الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث)، القاهرة ١٣٦٩هـ، ص١٢.
٢٢ - الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلوبفر (دار العرب)، القاهرة ١٩٨٩، ص٢١.
٢٣ - الباقلاني: التمهيد، نشرة الأب مكارثي اليسوعي (المكتبة الشرقية) بيروت، ١٩٥٧، ص٧.
٢٤ - الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، (سبق ذكره)، ص١٣.
٢٥ - الباقلاني: التمهيد، (سبق ذكره) ص٩.
٢٦ - الباقلاني: الإنصاف (سبق ذكره)، ص١٣.
٢٧ - المصدر السابق، ص١٤.
٢٨ - المصدر السابق، نفس الصفحة.
٢٩ - الجويني: الإرشاد إلى قواطه الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر) مكتبة الخانجين القاهرة ١٩٥٠، ص٣.
٣٠ - المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣١ - المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣٢ - الجويني: الشامل، (سبق ذكره) ص١٥.
٣٣ - المصدر السابق، ص٢٠.

٣٤ – الجويني: الشامل، (سبق ذكره)، ص٢٠.
٣٥ – المصدر السابق، نفس الصفحة.
٣٦ – الباقلاني: التمهيد، سبق ذكره، ص١٣-١٤.
٣٧ – ولعل متابعة للإعلاميات العربية لتكشف عن طغيان هذا النوع من الوعي الذي تكرست لإشباعه صفحات جرائد وبرامج، بل وحتى قنوات تليفزيونية بأسرها.
٣٨ – وهو التصور الذي أكده البغدادي حين أشار إلى أن "العالم مأخوذ من القلم الذي هو العلاقة، وهذا أصح لأن كل ما في العالم علامة ودلالة على صانعه.
٣٩ – الجويني، العقيدة النظامية، نشره أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٦.
٤٠ – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط١، دار المعارف بمصر، القاهرة، ٤٧٣.
٤١ – الجويني، الشامل في أصول الدين، سبق ذكره، ص١٧، وكذا: الإرشاد، سبق ذكره ١٧.
٤٢ – الخياط، الانتصار والرد على الراوندي الملحد، نشره ننيسبرج، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٢٥، ص٥٣.
٤٣ – الباقلاني، التمهيد، سبق ذكره، ص١٨.
٤٤ – علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، سبق ذكره، ص٤٧٥.
٤٥ – محمد نوري الجوي، شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد، مكتبة الحلبي، القاهرة ١٩٥٤، ص٢١.
٤٦ – السيد السند، شرح المواقف للإيجي، طبعة بولاق، مصر ١٢٦٦هـ ، ص١٩٩.
٤٧ – المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٤٨ – الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٧١، ص٢٢٤.
٤٩ – محمد نوري الجاوي، شرح الدر الفريد، سبق ذكره، ص٢٤.
٥٠ – كمال الدين الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق يوسف عبد الرازق، مكتبة الحلبي، مصر ط١، ١٩٤٩، ص١٥١.
٥١ – مصلح الدين الكستلي، حاشية على شرح العقائد الفلسفية، القاهرة، ١٣١٠هـ، ص٨٦.
٥٢ – الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مكتبة الحلبي، القاهرة، دون تاريخ، ص٩٥.

الدولة والدين .. والإصلاح الدستورى
إعادة التفكير فى علاقة مركبة

نبيل عبد الفتاح *

تاريخ العلاقة بين الدولة والأديان فى مصر طويل وممتد، ويعود إلى بدايات تأسيس أنماط الدولة الفرعونية القديمة، وأنظمة الحكم المختلفة، واستمرت عمليات التداخل بين الدينى والسياسى، وتوظيف الجماعات الحاكمة للأديان كإحدى أبرز أدوات السيطرة على المحكومين – أياً كانت أوضاعهم الاجتماعية وعقائدهم الدينية– بل وسند لشرعية السلطة، وتبرير سياساتها أو أوامرها.. إلخ.

نستطيع القول عموماً إن تاريخ الأديان فى مصر، هو تاريخ التداخل بين الدينى والسياسى والاجتماعى والثقافى، من تطور الأديان الفرعونية، إلى المسيحية والأرثوذكسية على وجه الخصوص، إلى الإسلام، ومن ثم شكل هذا التداخل واستخدامات الأديان، مرجعيات متعددة، ومركزاً للخبرات، وذاكرات تاريخية ودينية ومذهبية لدى قطاعات من المصريين لا تنتمى إلى الدينى أو المذهب الرسمى للحاكم فى كل مرحلة. وتأسيساً على الإشارات السالفة، يمكن القول أننا إزاء موضوع رئيسى تاريخياً، ولاسيما فى ظل مراحل تطور الحكم فى مصر الإسلامية، وتنوع المصريين بين أديان ومذاهب متعددة – إسلامية ومسيحية ويهودية– إذ ترتب على ديانة الحاكم الإسلامية أساليب فى الحكم تتخذ من الدين العظيم ستاراً للسياسى، ومن المقدس قناعاً وتبريراً للدنيوى المحمل بالمصالح، والدنس حيناً.

ويمكن القول إن السياقات السياسية والاجتماعية والدينية والرمزية السائدة منذ أوائل عقد السبعينيات من القرن الماضى، أدت إلى تحويلات فى مناهج طرح موضوع علاقة الدين بالدولة فى مصر، والأحرى علاقته بالحكم وسياساته الدينية واستراتيجياته فى السيطرة الرمزية والسياسية.

* خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

إن المطالبات والضغوط العديدة الداخلية والخارجية بالإصلاح الدستورى والسياسى، تطرح مجدداً مسألة الدين والدولة على قائمة أولويات الجدل العام من بعض الجماعات الليبرالية، وبعض الأقباط - وهم ليسوا كتلة واحدة- والإخوان المسلمين، والأحزاب السياسية الرسمية، أو الحزب الوطنى الحاكم.

فى هذا الإطار تثار أسئلة عديدة من بينها أين نضع النصوص الخاصة بالحريات الدينية فى الدستور المصرى فى إطار التقاليد والمنظومات المعاصرة لحقوق الإنسان؟ ما موقف القوى السياسية الرئيسية من موضوع علاقة الدين والدولة فى إطار مشروع إصلاح دستورى أياً كان محتواه ومداه؟

الإجابة على هذين السؤالين تبدو عصية، وذلك لاعتبارات عديدة نسوق بعضها تمثيلاً لا حصراً فيما يلى:

١- نقص فى الأدبيات السياسية للجماعات السياسية الرسمية والمحجوب عنها الشرعية القانونية حول مسألة الدين والدولة والحريات الدينية تتعدى المبادئ العامة، والنصوص الواردة فى الوثيقة الدستورية لعام ١٩٧١ وتعديلاتها فى ١٩٨٠، وغالب التركيز يدور حول المادة الثانية وتعديلاتها الشهيرة بإضافة أداة التعريف الألف واللام حول "الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع".

٢- هناك غياب لمعالجات علاقة الدولة والدين والحريات الدينية، والمواطنة فى إطار رؤى الإصلاح الدستورى والسياسى، ولذلك تركّز الجدل والسجال العام حول كيفية إصلاح البنية الدستورية والسياسية، وطبيعة وشكل النظام الدستورى المأمول لتطور ديمقراطى فى مصر.

٣- ركزت الأحزاب السياسية الرسمية - الوطنى والمعارضة - فى حواراتها على بعض القضايا الجزئية، حول قوانين مباشرة الحقوق السياسية، والأحزاب، والطوارئ، وهل يلغى الأخير كلياً ويستبدل بقانون لمكافحة الإرهاب، أم يوقف تطبيقه أثناء العمليات الانتخابية لمجلس الشعب القادم؟ أو يلغى كلية لانتفاء أسبابه ودواعيه؟ ثم الحوار حول ميثاق شرف بين الأحزاب؟ ثم مشروع تعديل المادة ٧٦ من الدستور، وما شكلته من تجاوزات فى الحوار، وأطرافه وسريته، وما انطوت عليه المادة من تناقضات، وتطويل وضعف فى الصياغة الفنية، والأخطر عدم دستورية فقرات كاملة تتنافى مع مبدأي المساواة، وتكافؤ الفرص بين المرشحين للمنصب الرئاسى؟

الأسباب آنفة السرد تشير إلى أن مداخل واستراتيجيات التعامل مع الإصلاح الدستورى والسياسى، ركزت على موضوعات ذات طابع جزئى، ولم تتناول القضايا البنائية، ومن ثم لم تطرح إشكاليات الدين والدولة والحريات الدينية والمواطنة فى إطار الإصلاح السياسى المأمول، وذلك لغلبة الطروحات والمناورات بل والسعى إلى الصفقات السياسية حول تركيبة البرلمان القادم، والحصة السياسية للمقاعد لكل حزب فى ضوء المناورات، والمفاوضات التى تتم فيما وراء المشاهد الحوارية المعلن عنها فى وسائل الإعلام على اختلافها.

من هنا يبدو أن طرح مسألة إشكاليات العلاقة بين الدين والدولة، يبدو أنها ستكون جزءاً من

مشاكل الحوار الكبرى حول طبيعة الإصلاح السياسى، ونظراً لأن تاريخ علاقة الدين، والدولة فى مصر، يشكل واحداً من أبرز التواريخ المصرية، وتداخلاً مع التطور السياسى والاجتماعى والثقافى، من هنا يبدو أساسياً إلقاء نظرة طائر –مؤسسة على بلورة وإيجاز مراحلها المتعددة – على مناهج التعامل مع الدولة والدين، منذ بداية الدولة الحديثة حتى المرحلة الراهنة؟

ثم تناول المحددات الجديدة التى ستطرح فيها الإشكاليات فى إطار الإصلاح السياسى؟ ثم مواقف الأطراف السياسية المختلفة؟ ما هى الاحتمالات المختلفة للعلاقة بين الدين والدولة فى إطار الإصلاحات الدستورية والسياسية؟

وسنتناول ذلك فيما يلى:

أولاً: الدولة والصفوة الحاكمة والأديان: تاريخ من العلاقات والتوظيفات والعلامات.

ثانيا: الدولة والأديان فى سياقات متغيرة .

ثالثا: الدولة والأديان فى التصورات الإصلاحية .

أولاً: الدولة والصفوة الحاكمة والأديان
تاريخ من العلاقات والتوظيفات والعلامات

إشكالية الدين والدولة، برزت فى إطار عمليات بناء الدولة الحديثة فى عهدى محمد على باشا، والخديوي إسماعيل باشا، ودارت حول الموقف من النظام القانونى للشريعة، ولكن لنا أن نوجز – فى ضوء دراساتها السابقة[1] كيفية التعامل مع إشكالية الدين والدولة والحداثة فيما يلى:

١– استخدام محمد على باشا بعض المفاهيم القانونية الحداثية، والتى تم فيها الخروج على قواعد نظام الشريعة الإسلامية فى مجال العقوبات، حيث استبعد بعض العقوبات الحدية بأخرى وصفية، وأدخل مفاهيم جديدة كالاتفاق الجنائى، وذلك فى إطار عمليات تحديث وتنظيم لأجهزة الدولة.

٢– قام إسماعيل باشا فى إطار طموحه الشخصى لجعل مصر قطعة من أوروبا –وفق التعبير ذائع الصيت – إلى استعارة الأنظمة القانونية الغربية لتحكم العلاقات القانونية، وتنظم وتؤطر أجهزة الدولة، والجمهور، والأجانب فى مصر. وكان أحد أبرز أهداف الاستعارات القانونية والثقافية الكبرى التى تمت، هو دمج الاقتصاد المصرى فى بنية الاقتصاد الرأسمالى الدولى آنذاك. كانت المحاكم المختلطة، ثم المحاكم الوطنية مرحلة هامة – وذات محمولات إيجابية وسلبية فى تاريخنا القضائى، والقانونى وشكلت مواريث للخبرات القانونية بالقيم والتقاليد القانونية والأساليب، والمناهج الفقهية الحديثة فى العلوم القانونية. ورغماً عن بعض الآثار السلبية للمحاكم المختلطة، والشعور السائد لدى بعض الصفوة المصرية الوطنية المثقفة، أنها تشكل مساساً باستقلال القضاء الوطنى، ومن ثم ظل مطلب توحيد جهتى القضاء المختلط والوطنى، أحد أبرز مطالب الحركة الوطنية المصرية المعادية للاستعمار الغربى، وحزب الوفد تحديداً، ثم تمكنت الأمة من توقيع اتفاقية مونتريه ١٩٩٧ .

شكل نموذج إسماعيل باشا فى استعارة الحداثة القانونية الغربية، نقلة فى الفكر، والمبادئ والقيم والمؤسسات والتقاليد القانونية على نحو يمكن معه أن نطلق عليها قطيعة قانونية مع النظم والتقاليد القانونية التى كانت سائدة فى مصر، والاستثناء الوحيد كان بقاء نظم الأحوال الشخصية جميعها خاضعة للقانون والتقاليد الدينية والإسلامية والمسيحية آنذاك، وحتى اللحظة الراهنة. ويلاحظ أيضاً أن دراسات الشريعة الإسلامية تأثرت بالمناهج والأساليب التدريسية فى كليات الحقوق التى اعتمدت على المناهج القانونية الحديثة –آنذاك– ولاسيما الوضعية القانونية، والشرح على المتون.

٣– إن النظم القانونية المصرية، والتقنيات الحديثة فى الفروع القانونية وعلى رأسها القانون المدنى، والمرافعات.. إلخ اعتمدت على المصادر الغربية، وعلى تقاليد القضاء المصرى الوطنى أو المختلط. وبرزت وبوضوح إشكالية الدينى والسياسى، والقانونى فى الجدل الذى ثار حول نظرية مصادر التقنين المدنى المصرى وهل يعتمد على المصدر الغربى، أم الشريعة الإسلامية؟ وفى هذا السياق، برز رأى يرى أنه قانون علمانى، ولا علاقة له بنظام الشريعة، ورأى الفقيه القانونى الكبير عبد الرزاق السنهورى، الذى أخذ بعملية تطعيم للقانون من الشريعة الإسلامية، وأخذ عنها "نظرية التعسف فى استعمال الحق، وهى نظرية تقررها الشريعة فى أوسع مدى ولا تقتصر فيها على المعيار النفسى الذى اقتصرت عليه أكثر القوانين، بل تضم إليه معياراً مادياً، إذ تقيّد كل حق بالأغراض الاجتماعية والاقتصادية التى قرر من أجلها. وقد أخذ المشروع بهذه الأحكام، فقرر المبدأ بمعياريه النفسى والمادى، وأورد تطبيقات كثيرة اقتبسها هو أيضاً من الشريعة الإسلامية. ومسئولية عدم التمييز التي تأخذ بها التشريعات الجرمانية لأنها هى التى تتفق مع الشريعة الإسلامية. وكذلك الأمر فى حالة الدين، تنظمها التقنيات اللاتينية وتنظمها التقنيات الجرمانية، متفقة فى ذلك مع الشريعة الإسلامية، وقد أخذ المشروع بها اتباعاً للشريعة، ومبدأ الحوادث غير المتوقعة Principe de l' imprvision . وقد أخذ به القضاء الإدارى فى فرنسا دون القضاء المدنى، فرجح المشروع الأخذ به استناداً إلى نظرية الضرورة فى الشريعة الإسلامية[٢] .

٤– وتذهب المذكرة الإيضاحية لمشروع تنقيح القانون المدنى من حيث المبدأ إلى أن "وهناك أحكام تفصيلية كثيرة اقتبسها المشروع من الفقه الإسلامى، يكفى هنا مجرد الإشارة إلى بعضها. من ذلك الأحكام الخاصة بمجلس العقد، وإيجاد الوقف، والحكر، وإيجار الأراضى الزراعية، وهلاك الزرع فى العين المؤجرة، وانقضاء الإيجار بموت المستأجر، وفسخه بالعذر، ووقوع الإبراء من الدين بإرادة منفردة، هذا إلى مسائل أخرى كثيرة سبق أن اقتبسها التقنين الحالى من الشريعة الإسلامية وجاراه المشروع فى ذلك، كبيع المريض مرض الموت، والغبن، وخيار الرؤية، وتبعة الهلاك فى المبيع، وغرس الأشجار فى العين المؤجرة، والأحكام المتعلقة بالعلو والسفل، وبالحائط المشترك، ومدة التقادم، وأما المبدأ القاضى بألا تركة إلا بعد سداد الدين، فهذه كلها موضوعات على جانب كبير من الأهمية وقد أخذت برمتها من الشريعة الإسلامية"[٣] .

وفى إطار مصادر مشروع القانون المدنى آنذاك[٤]، استمد المشروع كثيراً من نظريات الشريعة الإسلامية العامة، وكثيراً من أحكامها التفصيلية، فمن أهم ما اقتبسه من النظريات العامة النزعة المادية أو الموضوعية التى تميز الفقه الإسلامى ونظرية التنسيق فى استعمال الحق ومسئولية عدم التمييز وحوالة الدين.. إلخ.

إن نظرة على نظرية مصادر القانون المدنى المصرى تشير إلى النزعة التأويلية القانونية التى أخذ بها واصفو القانون - وبالأحرى مشروعه- لبعض ما جاء فى الفقه الإسلامى.

٥- إن الجدل الذى ثار حول مشروع القانون المدنى المصرى، اتسم بالثراء والعمق، والأهم أنه كشف عن عدة اتجاهات أساسية فى علاقة الدين بالدولة فى أبرز وأهم قضاياها وإشكالياتها، وتداخلاتها، وهى النظم القانونية، ولاسيما القانون المدنى أبو القوانين جميعاً كما كان يقال فى التعبير الشائع لدى الفقه.

كشف الجدل حول مشروع القانون عن ثلاثة اتجاهات رئيسية إزاء علاقة قانون الدولة، ونظام الشريعة يمكن إيجازها فيما يلى:

١- الاتجاه القانونى الليبرالى الوضعى، الذى يرى أن القانون مصدره علمانى، ومن ثم لا يرى مسوغاً لمشروعية الجدل حول المصادر وهل هى الشريعة أم التقنيات الحديثة.

٢- اتجاه العميد السنهورى كما برز فى مداولات المشروع أمام اللجنة المشكّلة بمجلس الشيوخ والتى تمثلت فى الأخذ ببعض المبادئ العامة للشريعة من بعض مذاهب الفقه الإسلامى، التى سايرت المبادئ القانونية الحديثة. هذا الاتجاه الذى أخذ بنظرية دمج بعض الأحكام فى القانون المدنى، كان يرى أن ذلك يساهم فى تطوير الفقه الإسلامى، ويراعى بعض الاتجاهات الداعية للأصالة والخصوصية القانونية، وذلك تحت وطأة مراحل الاستعمار البريطانى، وبعض آثار المحاكم المختلطة السلبية، فضلاً عن بروز بعض الجماعات المطالبة بسياسة للهوية تعتمد على الموروث الثقافى ذي الجذور الإسلامية من مثيل جماعة الإخوان وشباب محمد ومن لف لفهما، كأثر من الجدل حول الهوية الذى ساد الجماعة الثقافية المصرية، وبرز فى السجال حول الفرعونية والعروبة، والقبعة والطربوش.. إلخ.

٣- الاتجاه المطالب باعتماد مبادئ الشريعة الإسلامية، وتمثل فى بعض مستشارى محكمة النقض، ومحمد صادق فهمى[٥]، وكان ضمن هذا الاتجاه المستشار حسن الهضيبى - الذى أصبح بعدئذ المرشد العام الثانى لجماعة الإخوان المسلمين- والذى ذهب إلى: "أود أن أقول إن لى رأياً فى المسألة برمتها، وليس القانون المدنى فقط. وهذا الرأى بمثابة اعتقاد لدىَّ لا يتغير وأرجو أن ألقى الله عليه. إننى لم أتعرض للقانون المدنى باعتراض أو بنشر، وأنا لم أقل شيئاً يتعلق بمضمونه، لأن من رأيى ألا أناقشه. واعتقادى أن التشريع فى بلادنا كلها وفى حياتنا جميعاً يجب أن يكون قائماً على أحكام القرآن. وإذا قلت القرآن فإنى أعنى كذلك بطبيعة الحال سنة الرسول صلى الله عليه وسلم لأن

طاعته من طاعة الله[٦] .

ومن الأمور الجديرة بالاعتبار أن المستشار حسن الهضيبى، ذهب إلى أن هذين المصدرين – القرآن والحديث- هما المصدران لكل تشريع فإذا ما أردنا أن نأخذ شيئاً من التشريعات أو النظم الأجنبية فيجب أن نرده أولاً إلى هذين المصدرين "وإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول" فإذا كان هذا التقنين صادراً عن أحكام القرآن والسنة كان بها، وإلا فيجب أن نرفضه رفضاً باتاً، ونرد أنفسنا إلى الحدود التى أمر الله بها"[٧] .

إن هذا السجال الهام كشف عن عدد من الأمور الهامة يمكن رصدها فيما يلى:

١- إن بعض الاتجاهات الأصولية النازعة إلى الأخذ بسياسات للهوية تقوم على تغليب ديانة الأغلبية من المصريين فى الأمور التشريعية، والاعتماد على العودة إلى نظام الشريعة فى المجالات المختلفة للتشريع، ومن ثم ضرورة مراجعة تاريخ الحداثة القانونية فى مصر، من منظور مدى اتفاق الهياكل التشريعية القائمة مع مبادئ الشريعة ونصوصها أم لا؟

ومن ثم كان الموقف الغالب يميل إلى منهج المراجعة وإدخال لا منطق ومنهج الرفض لمبادئ وهياكل القوانين الوضعية الغربية.

وكان منهج عميد الفقه القانونى المدنى المصرى عبد الرزاق السنهورى مع الاستعانة بالموروث الفقهى الإسلامى، ودمج بعض مبادئه ونظرياته العامة إلى القانون المدنى، وطور هذه النظرية فى أثناء وضعه للقانون المدنى العراقى بعدئذ.

٢- على مستوى الحياة السياسية المصرية، كان ثمة نزوع عام إلى علمنة الهياكل السياسية والدستورية، كما برزت فى الدساتير المصرية المتعاقبة على نحو ما سوف نشير إليه فى موضعه. إلا أن ظهور جماعة الإخوان المسلمين – وبعض الجماعات الصوفية – وشباب محمد، وبعض الاتجاهات المحافظة داخل المؤسسة الدينية الرسمية كردود أفعال إزاء أنماط تغريبية فى القيم والرموز والحياة الاجتماعية والثقافية فى المدينة – القاهرة والإسكندرية أساساً – إلى طرح مسألة إعادة التأهيل الدينى الإسلامى للمجتمع من خلال الدعوة، ثم سرعان ما تحولت جماعة الإخوان من المجال الدعوى والتربوى إلى المجال السياسى، ومن هنا بدأت الصراعات بينها وبين النظام السياسى وصفوته الحاكمة على نحو ما تذخر به الكتابات التاريخية حول الجماعة، وعلاقة الدين بالدولة فى مصر[٨] .

فى هذا السياق يمكن وضع خطاب المستشار حسن الهضيبى أثناء مناقشات التقنين المدنى.

٣- إذا نظرنا إلى التنظيم الدستورى للمشروع المصرى حول علاقة الدين بالدولة منذ دستور ١٩ أبريل ١٩٢٣ سنجد أن المشرع الدستورى نص فى المادة ١٣٨ على أن الإسلام دين الدولة.

وفى المادة ١٢ على أن حرية الاعتقاد مطلقة. وفى المادة ١٣ على أن تحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية فى الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافى الآداب. من ناحية أخرى أخذ بقاعدة المساواة بين المصريين فى المادة (٣) التى ذهب فيها إلى أن

"المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلا فى أحوال استثنائية يعنيها القانون"(٩) .

ولا شك أن النص على ديانة الدولة، كان بمثابة تحية كريمة من المشرع الدستورى لديانة الأغلبية كما ذهب إلى ذلك شيخ فقهاء القانون الدستورى د. عبد الحميد متولى -رحمه الله-، ولكن ذلك لا يرتب تميزاً فى الحقوق أو الواجبات العامة بين المواطنين على أساس معيار العقيدة الدينية، والمبادئ الإسلامية للمصريين المسلمين على مواطنيهم وإخوانهم من الأقباط أو اليهود المصريين آنذاك وذهب دستور ٢٢ أكتوبر ١٩٣٠ فى ظل الملكية -المادة ١٣٨- إلى أن الإسلام دين الدولة وفى المادة ١٢ إلى أن حرية الاعتقاد مطلقة، وفى المادة ١٣ إلى أن "تحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية فى الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام ولا ينافى الآداب. ونص أيضاً فى مادته الثالثة على أن "المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف مدنية كانت أو عسكرية ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلا فى أحوال استثنائية بعينها القانون. ومن الجدير بالملاحظة أن هذا الاتجاه كان تعبيراً عن مبادئ ثورة مصر الوطنية الشعبية الكبرى عام ١٩١٩ ضد الاستعمار البريطانى، والتى كانت نتاجاً للكفاح العرقى المصرى المشترك -مسلمين ومسيحيين-، وللربط بين الاستقلال والدستور والدولة الحديثة لدى الحركة القومية المصرية. إلا أنه يلاحظ أن أسس الاندماج القومى تحت أعلام المواطنة والمساواة وعدم التمييز بدأت بعض ينابيعها فى الجفاف فى نهايات عقد الأربعينيات بدعوة بعضهم لإنشاء أحزاب سياسية قبطية، كما ظهرت أطروحات الإخوان السياسية بقوة آنذاك(١٠).

٤- إن دعاوى أسلمة المنظومات القانونية والعودة إلى نظام الشريعة، فضلاً عن بروز بعض القوى الدينية - الإسلامية، أدى إلى بروز مجموعات صغيرة ترى صورة إقامة أحزاب سياسية مسيحية، كشف عن أزمات فى التكامل القومى المصرى، وفى الهندسة السياسية للبلاد قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

٥- يمكن اعتبار أن قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ نقطة تغير سياسية واسعة المدى فى علاقة الدين بالدولة فى مصر، وذلك بالنظر إلى الصراع السياسى الضارى الذى تم بين جماعة الإخوان، وبين نظام يوليو، نظراً لسابق العلاقات بين بعض قادة النظام والجماعة، ومن ثم الصراع حول مدى ولاء كليهما للآخر. هذا الصراع الدامى بدأ معه تحول كيفى فى استخدامات الصفوة السياسية العسكرتيارية الجذور-، ومعها حلفاءها من المؤسسة الدينية الرسمية، وعناصر إخوانية سابقة، وأجهزة الدولة الأيديولوجية والأمنية- فى استخدام الأديان فى السياسة اليومية، ولعب الدين عموماً -والإسلام

تحديداً- أدوارا هامة كمصدر للشرعية السياسية، وأداة للتبرير للخطابات والسياسات العامة، وفى التعبئة السياسية، وفى بعض توجهات السياسة الخارجية، وأحد أدواتها.[١١]

فى هذا الإطار يمكن القول إن موضوع علاقة الأديان -الإسلام والمسيحية- بالسياسات العامة، وبالصراعات السياسية، والإعلام والتعليم باتت أمراً خاضعاً لسطوة السلطة الحاكمة وسياساتها، فضلاً عن أنها أصبحت جزءاً لا يتجزأ من سياسات الهيمنة الأيديولوجية، والهوية. ثمة ملاحظة هامة، مفادها أن سياسات الهوية، والدين، باتت موضوعاً للصراع، والتلاعب السياسى وفق مصالح السلطة الحاكمة، وهو الأمر الذى أثر على ظهور بعض المشكلات الهيكلية المستمرة حتى الآن فى مجال الاندماج القومى، سواء من حيث بروز مشكلة تراجع مشاركة الأقباط فى الحياة السياسية، أو المؤسسات التمثيلية[١٢]. من ناحية أخرى برزت عدة ظواهر جديدة منها: دمج السلطات الدستورية، وهيمنة رئيس الجمهورية على بنية النظام السياسى، وقراراته، وبروز ثقافة دولتية لا تبالى بدولة القانون، وضوابطه وروادعه، وتأثر مبادئ المواطنة بالدور السياسى للدين واستخداماته، وبروز أعراف جديدة تميز فى الوظائف العامة، وفى البرلمان، والحكم المحلى والجيش والمحافظين، وفى إقامة أماكن العبادة وممارسة الشعائر الدينية، بل ومبدأ الحرية الدينية كما طرح باحثون وكتاب أقباط ومسلمون، ودارسون للنظام السياسى المصرى[١٣].

٦- فى دساتير نظام يوليو ١٩٥٢، يمكننا أن نلاحظ بعض التحولات التى أثرت على التنظيم السابق لعلاقة الدين والدولة، وهو ما نرصده فيما يلى:

فى مشروع دستور ١٩٥٤، نصت المادة ١١ على أن "حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقا للعادات المرعية فى الديار المصرية، على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب".

ونصت المادة الثالثة من مشروع الدستور على مبدأ المساواة بين المواطنين، وجرى نصها على أن "المصريون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة أو الآراء السياسية أو الاجتماعية".

اعتمد مشروع دستور ١٩٥٤ على المبادئ الدستورية الحديثة والمقارنة آنذاك، ولاسيما بداية الجيل الأول لمنظومات حقوق الإنسان، ولم يأخذ بما جرت علية دساتير مصر الملكية ١٩٢٣، ١٩٣٠ بدين رسمى للدولة جرياً فيما يبدو على مبدأ أن الدولة كشخص معنوى لا ديانة لها[١٤] .

٧- ذهب دستور الجمهورية المصرية الصادر فى ٢٣ يونيو ١٩٥٦، فى مادته الثالثة إلى الإسلام دين الدولة، وهو عودة للنص القديم الذى جرت عليه الدساتير الملكية. وذهب فى مجال تحديد هوية الدولة فى المادة (١) إلى أن مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة والشعب المصرى جزء من الأمة العربية. وهو صياغة جديدة تعتمد سياسة للهوية ترتكز على القومية والأمة العربية، والتى ستغدو إحدى الأفكار المحركة للخطاب السياسى الرسمى، وللسياسات الخارجية لنظام يوليو ١٩٥٢ .

وفى مجال المساواة بين المواطنين ذهبت المادة ٣١ إلى أن: "المصريون لدى القانون سواء وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة".

فى الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة – ٥ مارس ١٩٥٨، لم يشر إلى دين الدولة، وفى مجال هوية الدولة ذهبت المادة (١) إلى أن الجمهورية العربية المتحدة جمهورية ديمقراطية مستقلة، ذات سيادة، وشعبها جزء من الأمة العربية.

فى دستور ٢٦ مارس ١٩٦٤ عاد المشرع الدستورى إلى النص على ديانة الدولة وذهب فى المادة (٥) إلى أن الإسلام دين الدولة، وفى المادة (٣٤) إلى أن "حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد، طبقاً للعادات المرعية، على ألا يخل ذلك بالنظام العام، أو ينافى الآداب العامة. ونصت المادة ٢٤ على مبدأ المساواة، وذهبت إلى أن "المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، ولا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس، أو الأصل، أو اللغة، أو الدين، أو العقيدة".

٨- إن نظرة على التطور الدستورى فى المرحلة الناصرية، تشير إلى غلبة طابع التأقيت على الدساتير المختلفة، وغلبة الطابع الرئاسى، وهيمنة رئيس الجمهورية، فضلاً عن غياب نص يدور حول علاقة التشريع وإنتاجه بالدين إلا فى نطاق نظم الأحوال الشخصية لدى المسلمين أو الأقباط أو اليهود من المصريين. ناهيك عن غلبة المفاهيم العلمانية والوضعية القانونية عموماً، ومن ثم لم تكن هناك سجالات كبرى فى هذا المجال، إلا فيما يتعلق بتقرير لجنة الميثاق الوطنى الذى نزع إلى إسناد غالب الاتجاهات العامة فى الميثاق، ولاسيما الملكية العامة لوسائل الإنتاج إلى الدين الإسلامى، وإبراز موافقة الميثاق للمبادئ الإسلامية.. إلخ.

من ناحية أخرى، كانت الحياة الاجتماعية للأقباط جزءاً لا يتجزأ من حركة القوى الاجتماعية المصرية عموماً، ولم تشهد هذه المرحلة توترات طائفية أو دينية استثنائية، ولاسيما فى نطاق الفئات الوسطى الصغيرة، والعمال والفلاحين حيث استفادوا من السياسات الاجتماعية للناصرية، وظلت هناك مشاكل تمثيل سياسى فى البرلمان[١٥]، وبروز أعراف مناهضة لمبادئ المواطنة والمساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين، وتزايدت الاحتقانات والتوترات الطائفية والدينية، بعد بروز أزمات الهوية فى أعقاب هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ وما بعدها، وبدايات ظاهرة العودة للدين فى مصر والمنطقة، ثم خروج بعض قادة الإخوان من السجون عام ١٩٧١، ثم ١٩٧٤ بعد المصالحة بين الرئيس السادات، والجماعة[١٦].

٩- قام الرئيس أنور السادات بسياسات دينية تمثل وصلاً مع سياسات الناصرية وقطعاً معها فى المجال السياسى بتوظيف الإسلام فى خلق توازنات سياسية، وإعادة صياغة الخريطة السياسية وتوجهاتها الأيديولوجية من أيديولوجيا الاشتراكية والفكرة القومية العربية الجامعة إلى النص على

الفكرة القومية العربية الجامعة شكلاً مع توظيف الإسلام والمصرية كمكافئ للفكرة العربية الجامعة فى سياسة الهوية، وفى بناء خريطة تحالفاته الداخلية فى مواجهة الجماعات الناصرية والماركسية.

١٠- برزت السياسة الدينية للسادات فى الإفراج عن قادة وجماعة الإخوان، وتديين عملية بناء التوازنات والتحالفات السياسية للصفوة والسلطة السياسية الحاكمة، وذلك من خلال إدارة الجدل العام حول تعديل الدستور، من خلال المؤسسة الدينية الرسمية فيما يخص الهيكل الدستورى الدائم -كما أطلق عليه ذلك- وخاصة المادة ٢ من دستور ١٩٧١ التى ذهبت للمرة الأولى فى تاريخ الدساتير المصرية إلى أن "الإسلام دين الدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع"، والمادة ٤٦ التى ذهبت إلى "تكفل الدولة، حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية". واستمرت سياسة الهوية إلى النص فى المادة ١ إلى أن "الشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة".

استمر النص على مبدأ المساواة بين المواطنين كما جرى عليه نص المادة ٥٤ أن "المواطنون لدى القانون سواء. هم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة"[١٧]

١١- فى ظل تطور سياسات الدين الرسمية، وما أدت إليه من نمو الحركة الإسلامية السياسية من الإخوان المسلمين، إلى الجماعات الدعوية، إلى المؤسسة الأزهرية الرسمية، إلى بروز نوعى فى مسار الأصوليات الإسلامية الراديكالية - من حزب التحرير الإسلامى، وجماعات الإسلاميين المعروفة إعلامياً بالتكفير والهجرة إلى الجماعة الإسلامية والجهاد -، وبروز أنماط من العنف المادى، والرمزى، واللفظى، وفاقم من الاحتقانات والأزمات السياسية، تسوية النزاع المصرى/ الإسرائيلي، وزيارة الرئيس السادات للقدس، والقطيعة المصرية/ العربية، وتزايد أصوات قوى المعارضة السياسية الداخلية، والإسلامية من جانب الإخوان والقوى الإسلامية الراديكالية لسياسة السادات الإقليمية والداخلية.

قام الرئيس السادات بمناورة سياسية كبيرة من خلال تعديل بعض مواد الدستور المصرى شمل المادة الثانية من الدستور التى ذهبت إلى أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع"[١٨] وتمرير تعديل المادة ٧٧ الخاصة بمدة رئاسة الجمهورية، ورفع التأقيت من مدتين متتاليتين إلى أن "مدة الرئاسة ست سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ إعلان نتيجة الاستفتاء، ويجوز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدد أخرى".

ورمى التعديل صرف انتباه الرأى العام المصرى عن تعديل مدد الرئاسة، وتعبئة قطاعات تؤيد تطبيق الشريعة الإسلامية بوصفها المصدر الرئيسى للتشريع، فى ظل احتقانات طائفية عديدة تمت فى السبعينيات.

لاشك أن تعديل طبيعة علاقة الدولة والسلطة الحاكمة بالدين والشريعة الإسلامية كانت ترمى إلى

تعبئة قطاعات جماهيرية، وجماعات سياسية كالإخوان لهذا التعديل الهام، وذلك بقطع النظر عن آراء الجماعة فى سياسات السادات الأخرى وانتقاداتها لها، إلا أن هذا التعديل كان تعبيراً عن تطور نوعى فى الحركة الإسلامية السياسية وتحولها إلى قوة ضغط.

١٢- ثمة تطور نوعى فى منهج طرح الجماعات الإسلامية، السياسية حول مسألة الدين والدولة، مع دمج الشريعة ونظرياتها العامة فى القانون الوضعى إلى ضرورة تطبيق أحكامها كاملة، ومن ثم رفض أنساق القوانين الوضعية ومن نظرية ضرورة موافقة القوانين الوضعية مع مبادئ الشريعة إلى ضرورة حاكمية الشريعة الإسلامية، وتطبيقها فى كافة المجالات بما فيها الجوانب العقابية والجنائية بما فيها نظام الحدود.

١٣- طرحت السلطة والصفوة الحاكمة جانباً مشروعات القوانين الإسلامية التى شكلت لجاناً لتقنين أحكام الشريعة منذ بدايات وضع دستور ١٩٧١، إلا أنها كانت محض لعبة سياسية أدارها ببراعة الرئيس السادات والسلطة الحاكمة.

ذهب النظام إلى استراتيجية توظيف الجدل حول الشريعة، ولجان تقنين أحكامها إلى بيئة تجديد لشرعية النظام، فضلاً عن التغطية على سياساته الأخرى وأخطائه، ثم الميل إلى استمرارية نمط التشريعات الوضعية والعلمانية بمقولة عدم معارضتها لأحكام الشريعة ومطابقتها لها. ولا شك أن استراتيجية الرئيس السادات استمرت فى ظل حكم الرئيس حسنى مبارك.

كان اغتيال الرئيس السادات هى نتاج لسياسة الدين فى عهده، وبوصفه لا يحكم بما أنزل الله[١٩].

١٤- شكل نظام حكم الرئيس مبارك استمرارية لتقاليد نظام يوليو ١٩٥٢ وسياساته الدينية، وذلك عبر استراتيجيتين يمكن رصدهما فيما يلى:

- دمج جزئى لجماعة الإخوان المسلمين فى الأطر الرسمية، والسماح بتحالفاتها السياسية مع بعض الأحزاب المعارضة، ودخول الانتخابات، والبرلمان مع الوفد منذ ١٩٨٤، حتى انتخابات ٢٠٠٠، مع وضعها تحت ضغط الضربات الوقائية بين الحين والآخر، وخاصة حتى عام ١٩٨٥، وبروز المواجهات المستمرة.
- إن استمرارية وضع السلطة السياسية لجماعة الإخوان محجوبة عن الشرعية القانونية، ومن ثم محظورة قانوناً شكل سيفاً مسلطاً على الجماعة حتى اللحظة الراهنة.

١٥- المواجهات الضارية مع الجماعات السياسية الإسلامية الراديكالية، واعتبارها جماعات إرهابية، وتكثيف العمليات الأمنية تجاهها، فضلاً عن الحرب الإعلامية الضارية ضد الجهاد والجماعة الإسلامية، ثم جماعة الإخوان منذ ١٩٩٥، وحتى الآن.

النظام المصرى الحالى ليست لديه رؤية لعلاقة الدين بالدولة، وإنما مواقفه تتسم بالذرائعية والبراجماتية، بل إن علاقته بالمؤسسة الدينية الرسمية أدت إلى كسر تماسكها التقليدي، وبروز قوى

معارضة داخلها فردية أو أقرب إلى جماعة الإخوان المسلمين .

إن ملفات علاقة الدولة بالأديان والمؤسسات الدينية الإسلامية والمسيحية والجماعات السياسية الإسلامية، باتت ملفات أمنية محضة أكثر من كونها أكثر تركيباً على الأصعدة السياسية والتعليمية والثقافية والاجتماعية. . إلخ، وهو ما أدى إلى اختزالها، وباتت معالجاتها فنية وأمنية، وثبت أيضاً عدم نجاح السياسة الإعلامية الحكومية التى اتسمت بالسطحية.

إن سياسة الدين فى مجال إنتاج التشريعات ظلت على أساسيات منهج الرئيس السادات، ولكن مع تخفيض الضغوط المرتبطة بالتعبئة السياسية – الدينية للمؤسسات الأصولية الرسمية والإعلام، وذلك من خلال إنتاج تشريعات وضعية مع القول إنها لا تخالف مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية.

ثانيا: الدين والدولة فى سياقات متغيرة

السؤال الذى نحاول الإجابة عليه هنا، فى ظل أية سياقات داخلية، وخارجية تطرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة فى المرحلة الحالية؟ وإلى أي مدى ستكون انعكاساتها على احتمالات الوصول إلى صياغة جديدة لهذه العلاقة؟ هل فى ظل استمرارية لمواريث نظام يوليو؟ أم أن ثمة قطيعة سياسية يمكن أن تتم؟ هل سيؤدى التغيير العولمى، ومحمولاته فى مجال منظومات حقوق الإنسان، وتحديدا صعود مبادئ المواطنة وحريات التدين والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية إلى تحول فى طبيعة العلاقة بين الدولة والأديان ومؤسساتها الدينية الرسمية، بل و"المواطن"؟

سوف نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يلى:

(١) الضغوط الخارجية: المتغيرات، والصيرورات.

(٢) المطلب الداخلى على الإصلاح ، وعلاقاته.

١- الضغوط الخارجية: المتغيرات والصيرورات:

إذا كانت صياغة المادة ٢ ، وتعديلاتها – فى عام ١٩٨٠ – بخصوص وضع الشريعة الإسلامية فى إطار نظرية مصادر التشريع المصرى، تمثل نقطة تحول دستورية هامة، ولأول مرة فى التاريخ الدستورى المصرى، هى محصلة مناورات ورهانات السلطة الحاكمة، وتلاعب الرئيس السادات، بالدين فى إطار اللعب السياسي والإنتاج التشريعى فى مصر، إلا أنها أيضاً كانت تعبيراً عن تحولات متراكمة فى المزاج السياسى والحساسية الدينية التى تنامت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، ومن ثم كانت تعبيراً عن متغيرات سابقة، ولاحقة تمثلت فى ظاهرة العودة إلى الدين كمرجعية ومركز للاستلهام فى الحياة الاجتماعية، ثم المصالحة بين السادات، وجماعة الإخوان، وبروز دور المؤسسة الأزهرية مجدداً كفاعل رئيسى على المسرح السياسى فى ظل قيادة الإمام الأكبر الشيخ عبد الحليم محمود، وبروز توترات ذات طابع طائفى كنتاج للمؤتمرات الإسلامية والقبطية التى عقدت بخصوص تطبيق

الشريعة الإسلامية، سواء بالضغط لتحقيق هذا المطلب، أو رفض الأكليروس وهياكله القيادية لتطبيق قوانين ذات مصدر دينى.

لاشك أن نص المادة الثانية من الدستور فى أصلها وتعديلاتها هى انتصار للحركة الإسلامية عموماً - الرسمية والإخوان والجماعات الدعوية .. إلخ -، وهى فى ذات الوقت تعبير عن سياقات ومتغيرات المرحلة الممتدة من هزيمة يونيو ١٩٦٧، إلى وضع دستور ١٩٧١، وثورة عوائد النفط والدور المتصاعد للإسلام فى العلاقات الإقليمية والدولية، وبروز الدور السعودى الداعم للمؤسسات والجمعيات الإسلامية، واستخدام الولايات المتحدة الأمريكية للمنظمات الإسلامية - مع أدوار مساندة سعودياً وقطرياً وخليجياً ومصرياً- لمواجهة التدخل والاحتلال السوفيتى لأفغانستان.

من ناحية أخرى يمكن اعتبار نجاح الحركة الإسلامية الرسمية والمحجوب عنها الشرعية لنص المادة الثانية من الدستور وتعديلها، بمثابة انتصار رمزى وسياسى، راح ضحيته فى -مسار الصراع وتفاعلاته مع القوى الإسلامية الراديكالية- الرئيس السادات نفسه فى ٦ أكتوبر ١٩٨١.

الانتصار الرمزى والسياسى لم يؤد لاعتبارات وتوازنات داخلية ودولية عديدة إلى تحولات رمزية ومرجعية وفلسفية فى طبيعة النظام القانونى المصرى الكلى، وأنساقه الفرعية التى ظلت كما هى تنتمى إلى الأصول والمصادر التاريخية الغربية، وإلى استمرارية الطابع الوضعى لعملية إنتاج المنظومات القانونية. ثمة تعايش تم بين استمرارية النظام القانونى المصرى، ذي الهندسة القانونية الحداثية، وبين ضغوط السياسة ومناوراتها بين الفاعلين فى فضائها الرسمى، والمحجوبين منهم عن الشرعية القانونية.

منذ نهاية المرحلة الساداتية، تلاحقت متغيرات دولية وإقليمية ومصرية عديدة يمكن رصد علاماتها الرئيسية فيما يلى:

(١) انهيار القطبية الثنائية، فمن قمة هيكل النظام الدولى، وسقوط حائط برلين، وثورة الديمقراطيات المخملية فى دول المنظومة الماركسية السابقة، وعولمة المنظمات الإسلامية السياسية الراديكالية، وأنماط العنف الإرهابى، وعولمة المواجهات الأمنية، والعسكرية، وبروز ظواهر عولمة الأديان عموماً.

(٢) تزايد الدعوات للتدخل العسكرى الغربى -الأورو/أمريكى- تحت مسمى التدخل الإنسانى، ثم الغزو العسكرى المباشر، وإسقاط الدول والنظم السياسية والصفوات الحاكمة، وذلك كما حدث مع النظام البعثى فى العراق، وإعادة هيكلة الأنظمة السياسية فى المنطقة.

(٣) إعادة تشكيل النظم السياسية فى أطر مؤسسية وتمثيلية وفيدرالية للطيف العرقى والدينى والمذهبى، كما حدث فى العراق، على نحو شكل انقلاباً شاملاً على نظام الحزب الواحد، والمذهب السني، والعشيرة والعائلة والمنطقة، والتحالفات الدائرة حولها من بعض المذاهب الدينية- والقومية كما كان قائماً فى عراق صدام حسين إلى نظام تمثيلى- فيدرالى قائم على التوازنات السابقة، ولكن

أخطر ما فى التجربة العراقية ما بعد صدام حسين، أنها تعيد إنتاج الروابط وأبنية القوة الأولية، وإعلان شأن المذهب الدينى والعشيرة على الانتماءات السياسية، بل والقومية- الأكراد- فى صياغة العراق كنموذج للتسويق السياسى لدول المنطقة وتركيباتها الفسيفسائية ولاسيما فى المشرق العربى ومنطقة الخليج وشبه الجزيرة العربية.

يمكن القول إن هناك نموذجاً آخر فى طور الصيرورة، والصراع، وهو السودان، ويتم فى إطار فيدرالى، وتشكل علاقة الدين والدولة داخله كما فى العراق إحدى معضلات عملية بناء الدولة الجديدة فى ظل تناقضات عرقية وجهوية ودينية ومذهبية... الخ، ناهيك عن رغبات سياسية انفصالية عن الدولة المركزية، وتدخل خارجى ضاغط على الحكومة والصفوة السودانية الحاكمة.

(٤) ضغط أمريكى، وأوروبى، ويدعمه ضغط من المنظمات الحقوقية والدفاعية عن حقوق المرأة وحقوق الإنسان والأقليات الدينية.. الخ - يربط بين مكافحة الإرهاب الدولى المعلوم ومنظماته الإسلامية الراديكالية، وبين ضرورة إصلاح النظم السياسية التسلطية فى المنطقة- ومصر فى قلبها- عن طريق الديمقراطية وإصلاح الأبنية الدستورية والسياسية، وإصلاح التعليم والخطاب الدينى، وتمكين المرأة، ودعم الحريات الدينية، والتعددية السياسية والحزبية. من هنا يبدو تزايد الضغوط الأمريكية- الأوروبية، ومبادراتها على اختلافها، وبين بعض المناورات السياسية- من قبل الصفوات الحاكمة فى المنطقة ، ولاسيما فى مصر والسعودية، والتى ترمى إلى تخفيف الضغوط الغربية عن طريق بعض المبادرات الشكلية والمحدودة للإصلاح ، كما حدث فى مبادرة الرئيس محمد حسنى مبارك بتعديل المادة ٧٦، وما انتهت إليه من إعادة الأمور إلى ما يشبه الاستفتاء على طريقة اختيار رئيس الجمهورية بدعوى الانتقال إلى الانتخاب.

(٥) إبداء الولايات المتحدة وإدارة الرئيس بوش، والمجموعة الأوروبية. رغبتها فى الحوار مع الجماعات الإسلامية والسياسية، وأنها لا تمانع من وصول المعتدلين إلى السلطة عبر الانتخابات، بل أن ثمة أخباراً حول تغيير فى سياسة وزارة الخارجية البريطانية إزاء بعض المنظمات الإسلامية السياسية الراديكالية كحماس، وحزب الله، وأن حواراً قد يجرى فى هذا الإطار.

(٦) إن حصاد المتغيرات الخارجية -العولمة- انعكست على مناطق عديدة فى عالمنا، منها تحولات ديمقراطية فى أفريقيا- بدأت فى جنوب أفريقيا- وخاصة ما حدث فى زامبيا، والسنغال من انتقال ديمقراطى للسلطة فى ظل انتخابات شفافة، وإعمال مبدأ "عفى الله عما سلف" سياساً. ثم الثورات السياسية الناعمة والبرتقالية، فى أوكرانيا، وجورجيا، وقرانميزيا... الخ، وبروز حركة، ما فى المنطقة العربية، وبروز مظاهرات الاستقلال الثانى فى لبنان، ومشاركة حماس فى الانتخابات البلدية، والإعلان عن أنها ستكون طرفاً فى التنافس البرلمانى القادم.

٢- الطلب الداخلى على الإصلاح وعلاماته:

أ – الطلب الداخلى على الإصلاح فى إطار الصفوة المثقفة، والقوى السياسية المعارضة والمحجوبة عن الشرعية القانونية، هو الأقدم تاريخياً، ويمتلك مشروعية وطنية، لأن القوى الإصلاحية المصرية يمتد تاريخها إلى بدايات الدولة الحديثة، وحتى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضى ولا تزال.

ينطلق الخطاب الإصلاحى المصرى من ضرورة إعادة هيكلة الدستور والنظام السياسى على نحو ديموقراطى ونيابى، واستقلال السلطة القضائية ويمتد إلى التعليم والهيكل التشريعى، والمؤسسات الدينية وخطاباتها، وإلى إعمال مبادئ المواطنة والحريات الدينية، وفتح أسواق المنافسة السياسية بين القوى السياسية والحزبية على اختلافها بلا حجر أو استبعاد، أو تمييز بين المصريين بعضهم بعضاً ... إلخ.

ب – أن القوى الإصلاحية المصرية متعددة المنابع الفكرية والمدارس السياسية وتضم الأطياف السياسية المصرية بما فيها عناصر معتدلة داخل هوامش الحزب الوطنى، بهدف مقرطة النظام، ومواجهة الفساد بكافة أنماطه وتجلياته والانحرافات والخروج على دولة القانون. من هنا نستطيع أن نلحظ تفاعلات الضغوط الخارجية، والطلب الداخلى على الإصلاح الذى يتنامى من لحظة إلى أخرى مع تغير فى المزاج السياسى للمصريين فى إطار المطالب الإصلاحية نحو المزيد من شمولية وتكاملية الطلب الإصلاحى، ورفض المناورات الحكومية، وسياسة التدرج الإصلاحى الشكلى كما حدث فى المادة ٧٦ من الدستور. وثمة ليبراليون، ويساريون، وإخوان مسلمون، وأقباط ومستقلون وأجيال تقف وراء المسعى الإصلاحى الشامل الآن.

جـ – برزت قوى جديدة ذات مرجعيات متعددة كالحركة المصرية من أجل التغيير "كفاية"، وقوى سياسية قديمة كجماعة الإخوان المسلمين. أما جماعة كفاية، فهى أقرب إلى الحركات الموقفية والمطلبية منها إلى حزب سياسى، ويمكن أن يتمخض عنها شئ مختلف، وفق مسار عملها وتفاعلاتها الجماهيرية. وأما الإخوان فهى حركة سياسية ذات مرجعية إسلامية. كلتا الجماعتين برز دورهما فى الشارع خلال المرحلة الماضية، وتتعرض الثانية إلى ضغوط شديدة من الحكومة عبر قمع التظاهرات والاعتقالات وتحقيقات الجهات المختصة.

فى ضوء السياقات والمتغيرات آنفة السرد، ما هى مكانة العلاقة بين الدين والدولة فى إطار التصورات الإصلاحية المطروحة؟

ثالثاً: الدولة والأديان فى التصورات الإصلاحية

مسألة علاقة الدولة بالأديان فى مصر، ستظل مستمرة، نظراً للموروث التاريخى، الذى أصبح جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المصرية عموماً والسياسية على وجه الخصوص، فضلاً عن أنها باتت تمثل أحد مكونات الثقافة الدولتية فى مصر، ونقصد بذلك تحديداً أنها جزء من مدركات وقيم وتقاليد

وسلوكيات أجهزة الدولة إزاء علاقة الدولة بالأديان.

ثقافة الدولة المصرية -بها حد أدنى من الوحدة، وبعض التناقض عموماً- ذات استمرارية يقودها تغيرات من مراحل تاريخية لأخرى، إلا أن خمسة عقود أو يزيد من تاريخ التسلطية السياسية أدى إلى تبلور مجموعة من المفاهيم والتقاليد، والممارسات. وسياسات الدين، تمثل مرجعية للتفكير السياسى والتشريعى والأمنى والإدارى فى مجال علاقة الدولة والصفوة السياسية الحاكمة والأديان عموماً والإسلام على وجه التحديد، فى المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصاد والثقافية والإعلامية.

إن الثقافة الدولتية وتوظيفات الصفوة السياسية للدين والإسلام- فى مجالات الشرعية والتبرير والتعبئة السياسية والاجتماعية وفى الثقافة والتعليم - تشكل أحد أبرز محددات مواقف الصفوة من موقع الدين فى إطار أية مشاريع إصلاحية دستورية أو سياسية رسمية. ليس هذا فحسب، بل إن هذا الإرث الدولتى والنخبوى، سيؤثر على تصورات المعارضة والمستقلين إزاء العلاقة التاريخية المركبة.

ثمة محددات عديدة، والسياقات التى يطرح فيها الموضوع ستؤثر على منهجية وأسلوب التعامل معه فى إطار أية تصورات إصلاحية جزئية، أو شاملة، ولكن أن نحدد ذلك فيما يلى:

١- ثمة صعود عولمى للخطابات الخاصة بتحييد الدين فى مجال حقوق الإنسان، والتركيز على مبادئ المساواة والمواطنة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين وعدم التمييز بينهم على أساس المعيار الدينى أو المذهبى أو العرقى أو القومى أو اللغوى. وثمة تركيز على حقوق الأقليات الدينية والمذهبية - أياً كانت سماوية أو وضعية، وحجمها كبيرة أم صغيرة العدد ضمن الهيكل السكانى - وعلى ضرورة تمثيلها سياسياً وإنصافها على المستويات كافة.

٢- بروز دور المنظمات الدفاعية غير الحكومية التى تدافع عن حقوق الأقليات الدينية، وتتابع دوماً مدى احترام الدول لها، بل وترصد وتوثق الانتهاكات المختلفة للأجهزة الحكومية لحقوق الأقليات الدينية، وتشكل تقاريرها آلية للتأثير على الرأى العام العولمى، فضلاً عن الحكومات والمنظمات الدولية والإقليمية.

٣- صدور قوانين ذات طابع عولمى فى خطابها القانونى، كالقانون الأمريكى لحماية الحريات الدينية، والذى يعتمد على رصد وتوثيق الانتهاكات عبر آليات حددها، كالتقارير.. إلخ، وتأثير ذلك على القرارات الأمريكية فى مجال المساعدات الاقتصادية والمعونات الفنية، والقروض.. إلخ، وأيضاً فى المجال السياسى، والأخطر تأثير هذه التقارير السلبية فى الصورة السياسية والإعلامية للدولة عولمياً.

٤- ظهور جماعات ضغط من المهاجرين من بلدان مختلفة داخل الولايات المتحدة وكندا والدول الغربية الأخرى، تطالب بحقوق مواطنيهم وتضغط للتأثير على القرارات السياسية والاقتصادية على أعضاء الكونجرس والبرلمان، والإدارات السياسية، وأصبح أقباط المهجر جزءاً من هذه الظاهرة

العولمية السياسية، فضلاً عن استخدام الفضاء النتى مجالاً آخر للتأثير، والضغط على المستوى العولمى ومن ثم العرقي.

٥- ثمة حركية بدأت تنتاب الأجيال القبطية الشابة إزاء بعض السلوكيات التى تمايز بينهم، وبين إخوانهم من المواطنين المصريين المسلمين، وهو ما شهدته ساحة الكنائس، فى حادثة النشر الفضائحى لجريدة النبأ، وواقعات السيدة وفاء قسطنطين وغيرها بشأن تغيير الدين، وما أثارته الواقعات من سجال سياسى ودينى وطائفى. إن وقائع التظاهر ذات شعارات دينية، إلا أنها تشير إلى احتقانات اجتماعية - ثقافية ودينية، وتشير إلى حلول المؤسسة الدينية الرسمية كبديل عن مؤسسات المشاركة والتمثيل السياسى القومية والرسمية.

٦- الأنشطة الدينية السياسية وتجسيداتها الحركية والرمزية والطقوسية انتقلت من المجال السياسى إلى المجال الاجتماعى لمراكمة الرأسمال الدينى وتوظيفه واستثماره فى أسلمة المجال الخاص كمدخل للمجال العام، وهو ما يبرز فى نظام الزى والحجاب والنقاب، والسوق اللغوى المترع بالمفردات والاصطلاحات والعلامات الدينية الإسلامية -والمسيحية- على بعض المركبات الخاصة، بها وفى مصاعد وحوائط منازل الفئات الوسطى فى القاهرة، والإسكندرية في بيئة تنتعش فيها الرموز واللغة والخطابات الدينية، باتت تشكل ضغطا على مناهج تعامل الدولة مع الأديان فى المجال الاجتماعى، ويمكن توظيفها فى بعض الأحيان سياسيا، عندما يتم طرح موضوع علاقة الدين بالدولة فى إطار أية مشاريع للإصلاح الدستورى أو السياسى.

٧- يميل الحزب الوطني إلى إجراءات وتدابير سياسية وتشريعية جزئية ومتدرجة، ومن ثم يذهب إلى تأييد لقرارات الصفوة الحاكمة، ورغما عن حساسية الموضوع الدينى، والمادة الثانية المعدلة من دستور ١٩٧١، إلا أن المرجح أن المساس بهذه المادة وصياغتها قد يؤدى إلى وجود كتلة رافضة لذلك، كجزء من رهانات المنافسة السياسية والانتخابية فى الدوائر الانتخابية لهؤلاء، مع جماعة الإخوان المسلمين، والعناصر المستقلة ذات الميول الإسلامية السياسية.

٨- أن استخدام الرموز والشعارات الدينية فى ظل التعبئة النفسية، والرمزية لمساحات داخل المجال الخاص، والعلاقات الاجتماعية ، كموضوع للتعبئة السياسية والانتخابية للجمهور فى الدوائر المختلفة بات يشكل فى ذاته قوة ضغط مؤثرة على احتمالات إعادة التفكير فى المادة ٢ من الدستور.

٩- أحزاب المعارضة الرسمية الوفد، والعمل - المجمد حاليا- والناصرى هم أقرب إلى إبقاء الأوضاع على ماهى عليه دستوريا فى الآجال القصيرة والمتوسطة والبعيدة، لأن مصالحهم الانتخابية تتصادم مع أى تعديل بنيوى فى المادة ٢ وغيرها من المواد المتصلة بها.

١٠- إن العناصر الليبرالية، ومعها حزب التجمع، وبعض المجموعات اليسارية تشجع وجود دستور علمانى، وإصلاحات سياسية وثقافية وتعليمية ودينية عديدة. إلا أن الوزن السياسى والاجتماعى النسبى لهذه الجماعات ليس مؤثرا سياسيا، ومن ثم لا يستطيع قلب المعادلة السياسية

-الدستورية- الدينية السائدة حتى الأجل المتوسط، وربما البعيد.

١١- ثمة بعض التغير فى خطاب جماعة الإخوان المسلمين إزاء الإصلاح الدستورى والسياسى كما برز فى مبادرة المرشد العام للجماعة محمد مهدى عاكف[٢٠]. إلا أن رؤية الجماعة، وأصوات بعض العناصر الإصلاحية من الجيل الوسيط، لا تزال عند حدود الموازنة بين غلبة فقه الجماعة، وقادتها التاريخيين، وتراثهم الفقهى والأيديولوجى، والتأويلى، وبين متطلبات التغيير والإصلاح والتجديد الفقهى، وإبداع رؤى سياسية جديدة. ولاشك أن فقه المواءمات والموازنات - ذا الطابع السياسى- أمر يتصل بأمور تخص تماسك الجماعة. من هنا تبدو غلبة الضوابط الشرعية، وأن بنود المبادرة يحكمها ضابط رئيسى ألا وهو حدود الشريعة الإسلامية.

ويمكن القول إن الجماعة كانت تبدو مترددة من تغيير الدستور حتى لا يشمل المادة ٢ من الدستور ووضع الشريعة بوصفها المصدر الرئيسى للتشريع.

١٢- المصريون الأقباط، على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والسياسية والمذهبية، لا يمكن اعتبارهم كتلة اجتماعية أو سياسية مندمجة، ولكن المرجح أن عقوداً من الاستبعاد السياسى، والتوترات الدينية والطائفية، واندماج فئات واسعة داخل المؤسسات الدينية المسيحية الرسمية، واللارسمية، جعلت القيادات الدينية تلعب أدواراً عديدة فى تمثيل مصالح الأقباط، وفى التعبير عنهم فى المجال العام وإزاء الدولة. المرجح أن أى تغيير فى طبيعة المادة الثانية من الدستور، سيكون أقرب إلى تصورات الصفوة القبطية، والأكليروس للدولة المدنية، ومعهم القوى الليبرالية، واليسارية فى مصر. من ناحية أخرى لن يطرح الأقباط صراحة هذا المطلب، نظرا للحساسية الدينية، والطائفية والسياسية.

لاشك أن انضمام بعض المثقفين الأقباط إلى الأصوات التى تنادى بإقرار الحقوق الدينية للأقباط، وعدم التمييز على أساس دينى، وحرية التدين والاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، ورفع القيود على بناء الكنائس، وأعمال قواعد المساواة فى الوظائف العامة، وضرورة العمل على تمثيل الأقباط سياسيا، وهو ما سوف يجد دعما من الجمعيات القبطية فى المهاجر، ولاسيما العاملة فى مجال حقوق الإنسان.

١٣- الصفوة السياسية المصرية، وجهاز الدولة سيبدو أقرب إلى استمرار وضع المادة الثانية المعدلة فى الدستور المصرى فى ظل أية إصلاحات متوقعة فى ظل استمرار المشهد الحالى، والذى تنتابه نذر تغير.

تغيير المادة الثانية والعودة إلى التقاليد الدستورية قبل ١٩٧١ يبدو غير محتمل نظرا للضغوط الداخلية من المؤسسة الدينية الرسمية، وجماعة الإخوان المسلمين، وكتلة بارزة فى الحزب الوطنى وبعض أحزاب المعارضة الأساسية التى ستقف ضد تغيير المادة.

الصفوة المصرية الحاكمة ستميل إلى استمرار المادة، كى لا يؤدى ذلك إلى تفكك فى صفوفها

وانشقاقات، ولأنها تسعى إلى استقرار سياسى وأمنى فى بيئة داخلية مضطربة، وبها احتقانات عديدة.

أقرب الاستراتيجيات المرشحة هو استمرارية نص المادة الثانية -مع إمكانية التخفيف اللغوى لها فى ظل نظرية المصدر الرئيسى للتشريع- وإنتاج تشريعات وضعية لا تؤدى إلى تغيير فى طبيعة النظام القانونى الكلى ومصادره التاريخية باستثناء نظم الأحوال الشخصية التى تخضع للشرائع الدينية للمصريين، وهو ما يمثل استمرارا للتقاليد وثقافة الدولة المصرية فى ظل نظام يوليو.

١٤- ستقوم الصفوة المصرية الحاكمة بالانتخابات المتدرجة وليست البطيئة لمطالب المواطنين المصريين الأقباط وحقوقهم الدستورية والسياسية، وذلك لتخفيف الضغوط الداخلية من قوى سياسية ليبرالية ويسارية وناصرية، فضلا عن المواطنين الأقباط. ويمكن توقع احتمال وضع بعض النصوص العامة للحريات الدينية فى صلب الوثيقة الدستورية لتخفيف الضغوط الدولية والداخلية، وفتح المجال أمام التدرج فى وضع تشريعات تنص عليها، وبما لا يبدو متصادما مع الضغوط الداخلية السياسية والدينية.

هوامش

(١) نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، الناشر: مكتبة مدبولى، ١٩٨٤.
(٢) انظر القانون المدنى، مجموعة الأعمال التحضيرية، الجزء الأول، الباب التمهيدى أحكام عامة، ص ٢١، ٢٢، الناشر: الحكومة المصرية، وزارة العدل، مطبعة دار الكتاب العربى، القاهرة.
(٣) المرجع سابق الذكر ص ٢٢.
(٤) استند المشروع إلى مصادر أدبية هى: القانون المدنى السائد آنذاك، والقضاء المصرى وما استقر عليه من أحكام ومبادئ، والتقنيات المدنية الحديثة، كحركة التقنين اللاتينى، والجرمانية، كالقانون المدنى النمساوى ١٨١٢، ١٩١٦، والسويسرى والألمانى، ثم رابعاً الشريعة الإسلامية.
(٥) تقدم هؤلاء بمذكرات كتابية، وأهمها من هذا المنظور ما قدمه المستشار محمد صادق فهمى، وآراؤه أمام اللجنة، وهناك تقرير صدر به عدد خاص من مجلة المحاماة.
(٦) انظر محضر الجلسة السادسة والخمسين المنعقدة فى يوم الأحد ٣٠ مايو ١٩٤٨.
(٧) انظر المصدر سابق الذكر ص ٤٨.
(٨) انظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، المرجع سابق ، وانظر أيضاً مؤلفنا، النص والرصاص، الإسلام السياسى والأقباط وأزمات الدولة الحديثة فى مصر، دار النهار بيروت ١٩٩٨.
(٩) انظر فى سرد هذه النصوص جوزف مغيزل، حول الحوار القومى - الدينى، ص ٨٣، ٨٤، ٨٥، فى الحوار القومى الدينى، الناشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.
(١٠) انظر مؤلفنا: سياسات الأديان، الطبعة الثانية الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٣.
(١١) انظر فى ذلك، نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف مرجع سبق ذكره، وانظر أيضاً النص والرصاص، المرجع سابق ذكره، وانظر مؤلفنا سياسات الأديان، السابق الإشارة إليه، والمراجع المشار إليها فى المؤلفات السابقة.
(١٢) انظر فى ذلك مؤلفنا، سياسات الأديان، المرجع سابق الإشارة إليه.
(١٣) انظر فى ذلك مؤلفنا النص والرصاص، والمراجع المشار إليها هناك، وانظر سامح فوزى، وانظر سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل.
(١٤) انظر فى: "دستور في صندوق القمامة"، صلاح عيسى، الناشر، مركز القاهرة لحقوق الإنسان ١٩٩٩.
(١٥) انظر مؤلفنا، سياسات الأديان، المرجع السابق الذكر، وانظر المراجع المشار إليها هناك، وتحليلنا لأساليب السلطة السياسية فى محاولة إيجاد حلول لمشاكل التمثيل القبطى، كالدوائر المغلقة، وتخصيص عشرة مقاعد لتعيين الأقباط ثم المرأة وبعض الشخصيات العامة.
(١٦) انظر فى ذلك، المرجع السابق.
(١٧) انظر فى: الحوار القومى الدينى، المرجع سابق الذكر، ص ٨٥، ٨٦ مرجع سبق ذكره.
(١٨) شملت التعديلات المواد ١، ٢، ٤، ٥، م٧٧ من الدستور بناءاً على نتيجة الاستفتاء على تعديل الدستور، الذى أجرى يوم ٢٢ مايو ١٩٨٠ ونشرت التعديلات بالجريدة الرسمية بالعدد الصادر فى ٢٦ يونية ١٩٨٠.
(١٩) انظر فى ذلك مؤلفنا المصحف والسيف: صراع الدين والدولة فى مصر، المرجع سابق ذكره.
(٢٠) انظر مبادرة المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين السيد مهدى عاكف.

البنيـة الأساسيـة للديمقراطية

وإشكاليـات التعدديـة في مصـر والمجتمعـات العربيـة

محمد فرج *

مقدمة :

يشهد الوعي بقضايا الديمقراطية والاهتمام بقضايا التطور الديمقراطي نهوضاً غير مسبوق بين أفراد النخبة في مصر وعدد من المجتمعات العربية، ويتبدى هذا الوعي وذاك الاهتمام واضحا من اتساع المساحات الخاصة بتناول قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان في الصحف اليومية والأسبوعية والمجلات المتخصصة وغير المتخصصة، ومن تزايد عدد المنتديات والندوات الفكرية والسياسية والثقافية المهتمة بالنقاش حول الديمقراطية وهمومها والتعددية وآفاقها، وكذلك من ظهور عدة تجمعات سياسية وحقوقية تجعل من الديمقراطية والتطور الديمقراطي محوراً لعملها وأساساً لحركتها في المجتمع.

وتواتر؛ بل يكاد يكون قد تزامن مع هذا الوعي وهذه الحركة ظهور مبادرات الإصلاح السياسي والدستوري من الداخل والخارج، الأمر الذي يعكس محورية المطلب الديمقراطي، ويعكس مدى اتساع انشغال دوائر متنوعة في اتجاهاتها الفكرية وتشكيلاتها السياسية وميولها الثقافية بأهمية وضرورة تحول المجتمعات العربية والنظم السياسية العربية نحو الديمقراطية.

وفي هذا السياق تهتم الدراسات الخاصة بالديمقراطية والتعددية في مصر والمجتمعات العربية ببحث الظروف والشروط السياسية المحيطة بعمليات التحول الديمقراطية، على اعتبار أن الديمقراطية والتعددية الحزبية والحريات الديمقراطية ظواهر سياسية تنتمي لعالم السياسة وتبحث في قضايا السلطة السياسية والبناء السياسي للدولة والدمج أو الفصل بين سلطاتها، وعلى اعتبار أن تقدم أو تراجع الأوضاع الديمقراطية وفي القلب منها التعددية الحزبية والنشاط السياسي الفاعل للأحزاب مرهون بالتوجهات والسياسات التي تقرها أو تسير عليها سلطة الدولة، والتي تنظمها قوانينها المنحازة

* باحث في الاجتماع السياسي– مصر

للحريات العامة والديمقراطية أو المقيدة لها.

ونحن لا نقلل من أهمية وجدوى الاهتمام بالبعد السياسي في دراسة الظواهر السياسية عموماً، وظواهر التطور الديمقراطي وأدوات الفعل الديمقراطي كالتعددية، والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني في مصر والمجتمعات العربية بصفة خاصة، لكننا ممن يرون أهمية وضرورة امتداد البحث إلى بقية الأبعاد المجتمعية التي تؤثر بالسلب أو بالإيجاب على مثل هذه الظواهر، فالديمقراطية في أي مجتمع لا يمكن عزلها عن البناء المجتمعي الذي نشأت فيه، والذي عليها أن تعيش فيه، بما يحمله هذا البناء من علاقات وتيارات فكرية وثقافية واجتماعية، وبما يحمله هذا البناء الاجتماعي من عادات وتقاليد، وقيم واتجاهات، وتصورات واعتقادات ترسخت عبر الزمن في التكوين الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات ، لذلك فإننا نعتقد بأهمية بحث أوضاع البنية الأساسية للديمقراطية في المجتمع المصري والمجتمعات العربية، بالبحث أكثر داخل التكوين الاجتماعي عن الأوضاع التي توسع وتعمق من فاعلية المجتمع أو تضيق وتهمش من هذه الفاعلية ـ اعتقاداً منا أن مثل هذه الأبحاث قد تساهم في إضاءة بعض المناطق المهجورة في كتاب الديمقراطية، أو تساهم في تفكيك بعض المعضلات الصعبة والأسئلة المعقدة في إشكالية الديمقراطية والتعددية السياسية والثقافية في بلادنا.

أولا : ضعف الأحزاب السياسية وإشكاليات التعددية

تمثل الأحزاب السياسية أحد أهم مظاهر وجود النظام الديمقراطي، وأحد أهم أركان البنية الأساسية للديمقراطية، وأحد أهم إشكاليات التعددية السياسية، وعلى الرغم من ذلك قد تتواجد الأحزاب في المجتمع ولا يكون هذا التواجد دليلاً على وجود المجتمع الديمقراطي، فقد يكون هذا التواجد شكلياً وهامشياً أو مجرد طيور للزينة يصنعها النظام السياسي بغرض التزين والتجمل فقط لا غير.

وفي بلادنا لا يثور الجدل حول مشاكل الحزبية والتحزب والتعددية السياسية من باب الخلاف حول مدى فاعلية الأحزاب السياسية؛ بل يكاد يكون الاتفاق حاداً بين الباحثين والمراقبين والناشطين حول الإقرار بضعف الأحزاب ومحدودية فاعليتها ودروها المؤثر في مجتمعاتها، ويتبارى الباحثون في تقديم البراهين التي تؤكد على حالات الضعف وحالات الركود التي تشهدها الأحزاب السياسية والحركة السياسية عموما في مصر والمجتمعات العربية.

ففي مصر – كنموذج أو مثال – لا تدور منافسة المرشحين في الانتخابات البرلمانية أو المحلية على أساس حزبي أو سياسي ولا يختار جمهور الناخبين ممثلهم في البرلمان على أساس ما يقدمه المرشحون من برامج سياسية عامة أو حزبية ؛ بل على أساس من العلاقات التقليدية، وبصفة خاصة علاقات القرابة العائلية والقبلية أو على أساس أنه ابن القرية أو الجهة، وفي هذا السباق تلعب الثروة والقوة و النفوذ المستمد منهما دوراً حاسما في الاختيار.

ويغرق المرشحون الحزبيون في بحر من الأعداد الضخمة للمرشحين المستقلين عن الأحزاب

السياسية، كما يغرق السياسيون الحزبيون المعارضون داخل البرلمان في بحر من الأغلبية الكاسحة للنواب المستقلين ونواب الحزب الحاكم.

وإذا أضفنا إلى هذه الوقائع حقيقة أن نسبة المشاركين في عضوية الأحزاب السياسية الحديثة لا تتعدى خانة الآحاد كنسبة مئوية من السكان الأكثر من ١٨ سنة، وأن نسبة المشاركة في الانتخابات من الرجال والنساء ضعيفة بشكل عام (٢٠: ٢٤٪) وشديدة الضعف في المدن (حوالي ١٠٪) ؛ وأن النشاط الفكري والسياسي والثقافي للأحزاب خافت جداً في أماكن التجمع الجماهيري الطبيعية كالمدارس والجامعات والمناطق العمالية والأحياء الشعبية، لأدركنا لماذا يكون البرهان سهلاً أمام غالبية الباحثين والمراقبين لإثبات حقيقة ضعف الأحزاب السياسية وركود الحياة السياسية في مجتمعاتنا العربية.

لكن الجدل يثور والخلاف يندلع حين يذهب في طريق بحث أسباب هذا الضعف وأسباب هذا الركود، وحين يدور حول إمكانيات الانتقال من الركود إلى الحيوية، وإمكانيات التحول من الكمون إلى الفاعلية، وفي هذا السياق تنطلق الصيحات حول ضرورة التغيير وترتفع الشعارات حول ضرورة أن تجدد الأحزاب نفسها، وتحظى الأسباب السياسية الموضوعية المحيطة بالظاهرة الحزبية والقوانين المنظمة لها كقانون الأحزاب وقانون مباشرة الحقوق السياسية والنظم العامة للانتخابات بالهيمنة على مساحات كبيرة من المناقشات.

كما يتطرق كثير من الباحثين لما يمكن تسميته بالأسباب الذاتية لضعف فاعلية الأحزاب السياسية، عن طريق مد البصر داخل البناء التنظيمي للأحزاب، وعن طريق تعميم المشاكل الداخلية لبعض الأحزاب على كل الأحزاب، فإذا اتخذت المشاكل الداخلية شكل التكتلات والانقسامات والخلافات والصراعات كان ذلك دليلاً على الانهيار الداخلي للأحزاب، وإذا اتخذت المشاكل الداخلية صورة الاستقرار طويل الأمد وصمود القيادات المركزية في مواقعها القيادية لزمن طويل (أكثر من عقد) كان ذلك دليلاً على الركود وافتقاد الأحزاب للحيوية السياسية والديمقراطية الداخلية.

ولسنا من أنصار نفي حقيقة ضعف الأحزاب السياسية في مصر والمجتمعات العربية، ولا من أنصار نفي دور الأوضاع السياسية المحيطة بالتعددية الحزبية في إضعاف فاعليتها السياسية في مجتمعاتها، ولا من أنصار التقليل من شأن المشاكل السياسية والتنظيمية الداخلية لهذه الأحزاب، بل قد نؤكد على هذه الحقائق منفردة أو مجتمعة، ولكننا قد نختلف بعد ذلك حول بعض التفاصيل، وقد نختلف حول المفاهيم والوقائع وحقيقة الشروط المحيطة بها.

فإذا أخذنا مفهوم فاعلية الأحزاب السياسية نموذجاً سنتساءل : هل هناك اتفاق عام بيننا حول مفهوم فاعلية الأحزاب؟ فاعلية بأي معنى؟ ولأي مدى؟ فاعلية في ماذا؟ وفاعلية لماذا؟ وهل هذه الفاعلية مطلوبة حقاً في مجتمعاتنا العربية؟ وإذا تمادينا في طرح التساؤلات سنسأل: وإذا كانت الفاعلية مطلوبة؛ هل هي حقاً ممكنة ؟

دعونا نتبنى مفهوماً عاماً للحزب باعتباره تجمعاً سياسياً للتعبير عن مصالح جماعة أو عدة جماعات

بشرية في المجتمع، الذي يتكون بالضرورة من عدة جماعات متنوعة -بل مختلفة- المصالح والأهداف، وعلى ذلك تكون ظاهرة التعددية الحزبية ظاهرة اجتماعية وسياسية طبيعية، وتكون ظاهرة التنافس السياسي والاختلاف السياسي بين الأحزاب كتجمعات للمصالح ظاهرة اجتماعية وسياسية طبيعية، من هنا فإن فاعلية الحزب الحقيقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقدرته على التحرك في مجتمعه وفقاً للدور الذي نشأ بسببه وتكون من أجله، أي باعتباره تجمعاً للمصالح، أي كلاعب سياسي منافس وكفاعل سياسي منافس، فهل مثل هذه الفاعلية هي ما يجري الحديث عنها ؟ وهل مثل هذه الفاعلية مطلوبة؟ وهل مثل هذا الدور السياسي الفاعل مطلوب وإذا كان مطلوباً حقاً فهل هو ممكن؟

لا يجري الحديث في مجتمعاتنا العربية عن فاعلية الأحزاب السياسية بحثاً عن تفسير واضح لأسباب ضعف هذه الفاعلية في ارتباطها بركود الحياة السياسية، ولا بحثاً عن تفسير يفتح الطريق على إمكانيات نفي أوضاع الضعف والركود ودفع دماء الفاعلية في شرايين الأحزاب والمجتمع كله، بل لتأكيد وتثبيت هذه الأوضاع وتسييدها في الوعي الاجتماعي وتكريسها في الرأي العام.

فلا يجري الحديث عن المنافسة السياسية بين الأحزاب في مجتمعاتنا العربية باعتبارها فعلاً إيجابياً ومظهراً من مظاهر الفاعلية الحزبية أبداً؛ بل يجري العمل لوأدها ودحرها وتشويه مغزاها والقائمين بها، ويجري الحديث عنها باعتبارها شقاً لتماسك وصمود الوحدة الوطنية، وتكديراً للأمن العام، وتحريضاً للمواطنين، وضرباً لعوامل الاستقرار في المجتمع.

إن الفاعلية الحزبية التي يجري الحديث عن ضعفها أو غيابها بين أفراد النخب السياسية والثقافية هي فاعلية غامضة غير محددة المعاني، لأنها فاعلية معزولة عن حقيقة غياب أدوات وآليات تحققها الخلاق في المجتمعات العربية، معزولة عن حقيقة ضعف أدوات التنافس السياسي والفعل الاجتماعي وآليات العمل الحزبي الدائم لتوسيع النفوذ بين الفئات والجماعات والطبقات الاجتماعية، فتلك الأدوات والآليات غير معترف بها في هذه المجتمعات، فعن أي فاعلية تدور المناقشات الصاخبة حقاً حول ضعف الأحزاب السياسية ؟

ثانياً: أزمة الفاعلية السياسية وضعف المجتمع المدني

للفاعلية السياسية للأحزاب في مجتمعاتها علامات ومؤشرات ودلالات محددة، تلك العلامات التي توضح حجم ومدى ومستوى النفوذ السياسي للحزب بين الفئات والطبقات والجماعات في المجتمع، كعدد ممثلي الحزب في المجالس المحلية وفي النقابات وفي المجالس النيابية، والعلاقة بمنظمات المجتمع المدني، وتوافر القدرة على التأثير في اتجاهات الرأي العام وتوجهات الحكم والوصول إلى السلطة وتشكيل الحكومة.

وللفاعلية السياسية للأحزاب دلالات وعلامات ومؤشرات تنظيمية ترتبط بالنفوذ المعنوي للحزب بين أفراد وجماعات النخبة السياسية والثقافية، كحجم العضوية الحزبية الفاعلة وتوافر

القيادات الفكرية والسياسية والثقافية للحزب، والقدرة على القيام بنشاط فكري وسياسي وثقافي يتسم بالجدة والحيوية، كذلك قدرة البناء التنظيمي للحزب علي استيعاب وتدريب وتثقيف وإنتاج قيادات جديدة، تمكنه من إمكانيات تجديد القيادة الحزبية وممارسة عمليات تداول السلطة داخل الحزب.

ولكن الفاعلية السياسية للأحزاب لا تتم في الفراغ ؛بل تتم في المجتمع، ولذلك فإن فاعلية الأحزاب ترتبط بالفاعلية السياسية للمجتمع، تلك التي تقاس بقدرة المجتمع علي إنتاج القيادات الطبيعية، الطلابية والعمالية والفلاحية، النقابية والشعبية والسياسية، وتقاس بقدرة المجتمع على إنتاج الجماعات القيادية كالجمعيات الأهلية والثقافية والعلمية ومنظمات المجتمع المدني والأحزاب.

وتقاس الفاعلية السياسية للمجتمع عن طريق قدرته علي توسيع معدلات المشاركة الشعبية، وقدرته علي توفير مساحات الفعل الاجتماعي والسياسي الديمقراطي النشط، وقدرته على التكيف مع التعددية وفعل تداول السلطة.

وهكذا نكون قد اقتربنا من إشكاليات الفاعلية الحزبية انطلاقاً من أوضاع ومشاكل فاعلية المجتمع، ونكون قد وضعنا أقدامنا على عتبة البحث في البيئة الاجتماعية والثقافية المنتجة أو الكابحة للفعل السياسي، للتعددية السياسية والحزبية، فهل نستطيع القول أن ما تعانيه الفاعلية الحزبية من ضعف راهن هي نتاج طبيعي لضعف الفاعلية السياسية الذي توطن في المجتمعات العربية عبر الزمن؟

لسنا مع تعميم الأحكام علي المجتمع المصري أو المجتمعات العربية باعتبارها مجتمعات راكدة، أو تفتقد للحيوية، أو ضعيفة القابلية للتطور والحراك الاجتماعي، أو خالية من الصراع الدافع للتقدم، فقد شهد المجتمع المصري والمجتمعات العربية فترات نهوض وطني وسياسي تاريخية، وشهد فترات صراع وكفاح ضد الحملات العسكرية الأجنبية، وفترات مقاومة ضد الاحتلال، وقام الشعب المصري والشعوب العربية بهبات وانتفاضات وثورات سياسية واجتماعية أو ذات جذور اجتماعية لا يمكن تجاهلها أو تجاهل آثارها علي طريق العدل والحرية.

لكن الملاحظة الأساسية التي نطرحها للنقاش هي أن ذلك النهوض السياسي والشعبي ارتبط تاريخياً بالحركة الوطنية المناهضة للاستعمار الغربي والاحتلال الأجنبي، وأن الهبات والانتفاضات الشعبية والثورات السياسية اندلعت غالباً في مواجهة الاحتلال أو رفضاً للأوضاع الاقتصادية وأزمات المعيشة، علي أن الوعي الشعبي العام بقضايا الديمقراطية السياسية والتعددية الحزبية ظل ضعيفاً بشكل عام في هذه المجتمعات، وقبل وبعد هذه الهبات والانتفاضات ظلت الحركة السياسية المطالبة بالديمقراطية هي أضعف الحركات تأثيراً في المجتمع، ولم تستطع قيم الديمقراطية والتعددية أن تأخذ موقعاً معتبراً في الوعي الاجتماعي، ولذلك فإن الممارسة الديمقراطية ظلت تجارب هامشية، وظل الاهتمام بها محاصراً في إطار بعض شرائح النخبة السياسية والثقافية.

وعلي الرغم من عدم تجاهلنا للتاريخ أو بسبب ذلك، فإننا نعتقد بوجود أزمة فاعلية سياسية في

المجتمع المصري والمجتمعات العربية تراكمت وتبلورت وتفرعت لأسباب متعددة عبر التاريخ وتكاد هذه الأزمة أن تكون هي الجذر الأكثر تأثيراً في إنتاج الضعف الذي تعيشه كل من الأحزاب السياسية والحركة السياسية في هذه المجتمعات.

ولأزمة الفاعلية السياسية في المجتمع مظاهر متنوعة، من بينها ضعف فاعلية الأحزاب السياسية للمواطنين في الانتخابات العامة والنقابية والمحلية، وضعف المشاركة الشعبية في الحياة السياسية والحياة العامة، وضعف دور النقابات والجمعيات الأهلية ومنظمات المجتمع المدني في تنظيم الفعل الاجتماعي للمواطنين، وبروز ظواهر التطرف والعنف وظواهر العنف الاجتماعي، وطغيان وهيمنة الانتماءات الفرعية والقرابية والطائفة، وتراجع الانتماءات الاجتماعية والسياسية وضعف روح المواطنة وقيم الانتماء الوطني.(١)

وتظهر أزمة الفاعلية في المجتمع المصري والمجتمعات العربية في صورة صعود للقيم الاجتماعية والثقافية السلبية وافتقاد القدرة علي الحلم أو القدرة علي الطموح، وصعود الكثير من الأنماط كالانسحابية من المجتمع أو كراهيته ممارسة العنف ضده أو الشعور بالاغتراب فيه(٢).

وقد تعبر اتجاهات ونزعات الانسحابية والعنف عن مجرد قيم طافية علي السطح، فمثل هذه الاتجاهات والنزعات والقيم متغيرة بطبيعتها، لأنها أحد منتجات التكوين الاجتماعي والطبقي الذي يتعرض للتغيير والتبديل تحت تأثير حركة العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية باستمرار، لكننا نزعم أن اتجاهات القيم السلبية التي تطفو علي سطح المجتمعات العربية تعبر عن تكوينات اجتماعية تاريخية عميقة الجذور وتعبر في نفس الوقت عن تحولات مجتمعية جديدة سريعة الحراك والحركة، تركت أعمق الأثر علي الحركة السياسية والتعددية الحزبية وثقافة الديمقراطية.

ولعل كثيراً من الكتاب والباحثين الرواد والمعاصرين قد عبروا عن تلك التحولات حين ترددت أصداء أسئلتهم العميقة، حول ضياع الطبقة الوسطي، وحول ما جرى للمصريين، وما جرى لمصر، وحول مستقبل التكوين الاجتماعي، ومستقبل الطبقات في مصر(٣).

فعبر تاريخ المجتمع المصري والمجتمعات العربية لم تستطع الليبرالية السياسية أن تتحول إلى ثقافة سائدة في الوعي الاجتماعي، أو إلى حركة اجتماعية سياسية راسخة في المجتمع إلا لفترات محدودة، فقد ظلت تلك الحركة الليبرالية محاصرة بين مطرقة الاحتلال الأجنبي ومتطلبات القضية الوطنية وسندان الضعف التاريخي للقوة الاجتماعية الصاعدة.

فقد أنتج الاحتلال الأجنبي المعبر عن قوى الرأسمالية الغربية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ظاهرة تجريح وتقزيم للحركات والقوى الليبرالية الوطنية، فالقوى الليبرالية العالمية القادمة من أوربا كانت قد تحولت من قوة تحرير اجتماعي وسياسي إلى قوة بطش وعدوان واستعمار، ولم يكن أمام هذه القوي الاستعمارية المتصارعة عالمياً لتقسيم النفوذ سوي الصدام مع قوي الليبرالية المحلية لإضعاف مشروعها الوطني، الأمر الذي أدي تاريخياً إلى حجز التطور الاجتماعي

في المستعمرات، وأعاد إنتاج التخلف في هذه المجتمعات.

وقد تفاعل هذا الوضع وهذا الصدام مع ضعف بنيوي -خلقي- في فئات الرأسمالية الليبرالية المحلية الناشئة، حيث اتصل هذا الضعف -أو التشوه- بالتداخل والتزاوج الشرعي بين الرأسمالية الناشئة والفئات الزراعية والريفية التقليدية وخاصة كبار ملاك الأرض ،الأمر الذي كان يشد القوي الليبرالية الناشئة نحو القيم التقليدية والعلاقات الزراعية ويحجز وعيها خلف قيود الثقافة الإقطاعية وشبه الإقطاعية، ويمنعها من الانطلاق نحو القيم الرأسمالية والإنتاجية الحديثة والعلاقات الصناعية(٤) وقد تسبب هذا الوضع التاريخي في صناعة مأزق الحركة الليبرالية الديمقراطية في مصر والمجتمعات العربية، فقد تطورت تلك المجتمعات تطوراً محجوزاً بسبب الوجود الاستعماري الذي كان عليه أن يسعى بالعمل علي رسملة المستعمرات وتحديثها في الحدود التي تخدم تقسيم العمل الدولي في ذلك الوقت، وفي الحدود التي لا تصنع لهذه المجتمعات القدرة علي التمرد وفك الارتباط بين هذه الأطراف الرأسمالية المتخلفة والمراكز الرأسمالية المتقدمة.

لذلك ظلت هذه المجتمعات المستعمرة في إطار مجتمعات ما قبل الصناعة إنتاجياً وثقافياً، بها بعض الجزر الحديثة وطرق المواصلات والقطارات وغيرها، لكنها ظلت علي بعد أميال من أبواب عصر الحداثة، وظلت هذه المجتمعات في سياق العلاقات التقليدية، الإقطاعية، وعلاقات القرابة القبلية والقروية والطائفية حتي لو تزينت بالأشكال الليبرالية.

وقد ساهم هذا المأزق الليبرالي في تفاعله مع وجود الاحتلال في نشأة وصعود الحركة الوطنية الجديدة ذات الطابع الشعبي، ونشأة حركات الكفاح المسلح والمقاومة الشعبية ضد قوات الاحتلال، والجبهات الوطنية والشعبية، وتحالفات العمال والطلبة، والمنظمات الثورية، فتصاعدت واشتعلت الروح الوطنية، وراحت تبحث عن بطل جديد، عن مخلص، ويبدو أن ذلك البحث كان يدور علي خلفية من فشل الحركة الليبرالية ذات القيادة الرأسمالية في حل معضلات القضية الوطنية، وكان قائماً علي جرح جدارة الاتجاه الليبرالي الديمقراطي في قيادة التغيير المطلوب في ذلك الوقت، لذلك يمكننا في هذا السياق أن نتفهم النفوذ الذي حصلت عليه مقولة "المستبد العادل" بين تيارات الحركة الوطنية والمثقفين والقوى الشعبية في منتصف القرن العشرين.

وعلي قاعدة من ضعف التمايز التاريخي بين الفئات والطبقات الاجتماعية الرئيسية، والتداخل بين كبار ملاك الأرض بثقافتهم التقليدية الزراعية والقوي الرأسمالية الناشئة، لم يكن ممكناً ظهور نخب سياسية وثقافية ليبرالية متماسكة أو قادرة علي تنظيم المجتمع وفقاً لقيم الديمقراطية والحداثة إلا من حيث الشكل، ولكن مع ضعف المضمون وتناقضه، وقد تعبر الازدواجية الثقافية للعقل السياسي والثقافي العربي عن ذلك التداخل بين عصرين ونمطين إنتاجيين وثقافتين، إنه الازدواج الذي أخذ من عصر الصناعة منتجاتها العصرية، وأخذ من الحداثة أدوات المتعة والاستهلاك، دون أن يتخلى عن مضمون التفكير الاستبدادي الشرقي والزراعي وقيم العصر الإقطاعي وعلاقات ما قبل

الرأسمالية(٥).

لقد ظهر التفكير الليبرالي بين الكثير من أفراد النخبة الثقافية والسياسية مصاحبة لدعوات تحديث المجتمع ونشر التعليم وتحرير المرأة، وظهرت الأحزاب السياسية والنقابات، وقامت المطبعة بنشر جملة من أفكار التحديث والتحرير في صورة كتب ومجلات وصحف يومية، وظهرت حركات تحرير المرأة وأجريت الانتخابات البرلمانية التي أسفرت عن أشكال مشهودة من تداول السلطة، فهل كان ذلك شكلاً معاصراً بلا مضمون؟ ولماذا لم يسفر هذا التوجيه الليبرالي التحديثي عن نقلة ديمقراطية نوعية للمجتمع المصري والمجتمعات العربية منذ منتصف القرن العشرين؟

يركز الكثير من الكتاب على أن قيام الدول الوطنية عن طريق الانقلابات والثورات الوطنية بقيادة العسكر قد قطع الطريق على إمكانيات التطوير الديمقراطي الليبرالي الذي كان بازغاً في مصر والمجتمعات العربية، ونحن لا نجادل في حقيقة أن تلك الدول الوطنية ذات التوجهات المعادية للاستعمار والحكم الوراثي للملوك وكبار ملاك الأرض لم تكن منشغلة انشغالا حاداً أو عملياً بالديمقراطية السياسية؛ بل ربط قادتها بين النمط الليبرالي الذي كان سائداً في العهود الملكية والفساد، وظهرت مقولات فساد الأحزاب وتطهير الأحزاب والحزبية البغيضة، لكي تنتهي معظم تجارب الحكم الوطنية ببناء نظم سياسية رئاسية تقوم على حكم الفرد الواحد والحزب الواحد، الأمر الذي أحدث قطيعة تاريخية مع الليبرالية.

لكننا نريد أن نضيف بعداً مجتمعياً تاريخياً، يفترض أن الليبرالية الفكرية والسياسية في العصر الليبرالي ظلت بناء فوقياً متأثراً بقيم الغرب أكثر من تأثره بقيم ليبرالية وطنية ذات جذور اجتماعية، ظلت طموحاً لأفراد من المثقفين والأدباء والسياسيين، الذين لم يتمكنوا من التحول إلى تيار عميق الجذور في مجتمع متعايش ومتكيف مع القيم التقليدية والعلاقات الأبوية وروابط الدم والقرابة العشائرية والقبلية والعائلية.

وقد كان ذلك التعايش بين شكل الليبرالية وقيمها الحديثة وفي القلب منها التعددية الفكرية والسياسية والثقافية، وحرية الفكر والاعتقاد والعقلانية وغيرها، وعلاقات مجتمع زراعي فلاحي تحكمه القيم التقليدية، قيم ما قبل الصناعة وما قبل الرأسمالية، كان ذلك مجالاً لإنتاج الازدواجية الثقافية في الفكر، ومجالاً للصراع الفكري على السطح، للتقدم والتراجع، لكتابة الفكرة ونقيضها، للغموض وعدم الوضوح الفكري والالتباس الثقافي، وكان ذلك عنصر كبح وعرقلة وتعويق للتقدم نحو تحويل العمل والنشاط الأهلي إلى مجتمع مدني حديث، وتحويل نظام الطوائف والحرف إلى نظام صناعي، فظل المجتمع المدني محاصراً بقيم جماعات البر والإحسان والروابط التقليدية القرابية والقروية والدينية، الأمر الذي لم يستطع معه ذلك المجتمع أن يكون قاعدة لديمقراطية وتعددية مجتمعية راسخة، أو قاعدة لصناعة توازن مجتمعي مدني أمام الدور الذي تنامي للدول الوطنية بعد ذلك(٦).

ثالثاً: أزمة القيم وضعف القاعدة الثقافية للديمقراطية

يقوم المجتمع بإنتاج السلع والخدمات وعلاقات الإنتاج، ويقوم – في نفس الوقت– بإنتاج وتنظيم العلاقات الاجتماعية، والعلاقات السياسية، وفي الوقت ذاته يقوم بإنتاج القيم والأخلاق، المثل العليا والطموحات والأحلام والأماني، التي تعبر عن التكوين الثقافي لجماعات وفئات المجتمع وأفراده، في كل مرحلة من مراحل تطويره.

وكما يظهر التكوين الثقافي للمجتمع في صورة إبداع أدبي وفني ينتجه المبدعون، يظهر في صورة أدب شعبي وفنون شعبية، وفي صورة قيم ثقافية ومشاعر وتصورات شعبية أو فئوية وسلوك، فما هي أهم القيم والظواهر الثقافية الجديدة التي تظهر على سطح المجتمع في مصر وغيره من المجتمعات العربية؟

يشكو الناس في مجتمعاتنا في ربع القرن الأخير من القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين من تزايد الفردية، فقد ظهرت كقيمة سلبية في سلوك الأفراد والجماعات، وظهرت سلبية هذه القيمة بسبب صعودها على حساب تراجع وخفوت قيم إيجابية أخرى كالتضامن والتكافل والتآزر والجماعية، وظهرت الفردية كتنافس وصراع بين الأفراد من أجل الحصول على الفرصة قبل الآخرين، أو على حساب الآخرين، أو ضد مصالح الآخرين.

وظهرت الفردية كسبيل لحل المشاكل والأزمات، وظهرت مقترنة بأسلوب "الغاية تبرر الوسيلة"، بمنطق إزاحة الآخرين، بالطعن في إمكانياتهم وقدراتهم، وظهرت الفردية كنموذج للحل الفردي، كمهرب فرد يرفع شعار "أنا ومن بعدي الطوفان".

كما ظهرت الفردية الموجهة ضد الآخر في صورة تعصب، يراه البعض تعصباً للرأي، فالمتعصب لا يعرف سوى رأي واحد صحيح هو رأيه، ولا يرى فيه أي خطأ، ولا يرى في الرأي الآخر سوى الخطأ، ويراه البعض استبداداً بالرأي، فالمتعصب شخص فردي مستبد، لا يرضى إلا بفرض رأيه بالقوة، المعنوية أو المادية، بوسائل الإيذاء المعنوي أو البدني أو الأسري[٧].

والتعصب يراه البعض تعبيراً عن التخلف الثقافي، عن العجز عن ممارسة الحوار، والعجز عن تقبل النقد وتقبل الآخر، والعجز عن الاعتراف بالخطأ، والعجز عن ممارسة البحث عن الحقيقة، بغض النظر عن مصادرها، والعجز عن تصور وجود عدة أوجه للحقيقة، وزوايا مختلفة للرؤية، لكن آخرين يرون أن التعصب تعبير عن موقف ثقافي، يخفى خلفه تعصباً للمصالح الفردية، أو الفئوية الضيقة.

وازدادت مظاهر التطرف، وظهرت في صورة تطرف ديني، أو في صورة تشدد، يركز على التحريم، فالغناء حرام، وعمل المرأة حرام، ورسم الوجه حرام، والفائدة في البنوك حرام، وكانت بعض الجماعات قد أفتت بأن التعليم حرام، والوظائف الحكومية حرام.

وتمكنت ظاهرة التطرف، من شغل الجماعات السياسية والثقافية بمسائل الفتوى الدينية، ومسائل

الحلال والحرام، كما ظهر التطرف في صورة تعدد مصادر الفتوى، وانقسم بين فتاوى رسمية تقوم بها دار الإفتاء ومشيخة الأزهر، وفتاوى غير رسمية تقوم بها الجماعات المتطرفة.

ووصلت ظواهر التعصب والتطرف إلى مداها ببروز ظاهرة التكفير، فالتكفير موقف متعصب وسلوك متطرف ضد الآخر، يراه البعض تعبيراً عن التعصب الديني، ويراه البعض الآخر تعبيراً عن موقف سياسي وثقافي متعصب، يستخدم مفردات الدين كالحلال والحرام والكفر والإيمان، وقد انتقلت ظواهر التكفير من تكفير الأفراد إلي تكفير الحكام إلى تكفير المجتمع.

وامتد التكفير إلى مجالات مختلفة، وأستخدم كسلاح ديني ضد حرية الرأي والفكر والاعتقاد، وضد أشكال مختلفة من الإبداع والفني، وأستخدم كسلاح بين مذاهب العقل والنقل والتأويل، لتكريس مذاهب النقل، وتكفير مذاهب التأويل والتفسير العقلي، ولتأكيد مفاهيم الفقه النقلي، وتكفير اتجاهات الاجتهاد والإبداع في الفكر الديني أو الأدبي أو الفلسفي أو الاجتماعي أو السياسي.

وطفت على السطح صور مختلفة من الطائفية، حيث صنعت ظواهر التعصب والتطرف أهدافاً لها، تؤكد بها تعصبها، وتمارس بها تطرفها، وتجسدت تلك الأهداف في الآخر الديني، وظهرت الأحاديث والكتابات عن المسلمين والمسيحيين، عن المؤمنين والنصارى، عن المساجد والكنائس، وتهددت الوحدة الوطنية عدة مرات، وتفجرت الصراعات الطائفية عدة مرات.

وظهرت لغة جديدة لتفسير الصراعات المحلية والإقليمية والعالمية، وسيطرت الطائفية على هذه اللغة، فتراجع تعبير الصراع ضد الاستعمار، وتقدم تعبير الصراع ضد الغرب المسيحي أو الصليبي أو النصراني، وتراجع تعبير التحرر الوطني والديمقراطية، ليصبح البديل حديثاً عن الصراع بين الإسلام والمسيحية، أو الصليبية.

وامتدت هذه اللغة إلى شعارات الصراع ضد الصهيونية، وشعارات تحرير فلسطين، فحولت الصراع ضد الصهيونية إلى صراع ضد اليهود، أو اليهودية، وظهر التفريق بين قوى المقاومة، بين مقاومة وطنية ومقاومة إسلامية، وانقسمت الشعارات بين فلسطين عربية، وفلسطين إسلامية(٨).

وصنعت المظهرية مكاناً لها بين القيم السائدة، وقد نسميها الشكلية، أي الاهتمام بالشكل على حساب المضمون، والاهتمام بالمظهر على حساب الجوهر، وأخذت المظهرية صوراً كثيرة، كالمبالغة في إقامة حفلات الزفاف وغيرها من الحفلات في الأندية والفنادق، بهدف إشعار الآخرين بالانتماء للفئات العليا.

وظهرت فئات جديدة اهتم الآباء والأبناء فيها بالمظهرية، بالحديث عن الثروة التي يملكونها، والحديث عن الثروة كقيمة عليا، والثروة كمرادف للشطارة وضربات الحظ والصفقات، ووصلت المظهرية إلى حد التباهي بالثروة بغض النظر عن وسائل الحصول عليها، والتباهي أحياناً بالوسائل الملتوية أو غير المشروعة، باعتبارها شطارة ومهارة وقدرات خارقة.

أما الفهلوة فقد انتقلت من مجال خفة الدم إلى مجال النصب والاحتيال، وتعددت صورة الفهلوة،

من سعي الأفراد والفئات من جيوش الناس (اللي تحت) لأسلوب التحايل على صعوبة المعيشة، إلى سعى الأفراد والفئات من فصيلة المسنودين والناس (اللي فوق) لأساليب النصب لعقد الصفقات والحصول على الثروات، وفي هذا السياق ظهرت جرائم نهب المال العام، والحصول على القروض وصعود وهبوط شركات توظيف الأموال، باستخدام الدين أو بدون استخدام، وهروب رجال الأعمال للخارج.

كما أخذت الفهلوة صوراً متعددة في التعليم وفي نظم الامتحانات، وأساليب الحصول على أعلى الدرجات، وانتشرت بين فئات الموظفين، والعلاقة بين فئات الإدارة والمرءوسين، وفي إنجاز المشروعات وتقييمها، وولدت الفهلوة في تفاعلها مع الفساد صوراً مختلفة من العنف الاجتماعي، كالبلطجة والغش الجماعي واقتحام لجان الامتحانات أو لجان الانتخابات.

وتقدمت أنماط التفكير الخرافي على حساب أسلوب التفكير العلمي، حيث تصاعدت قيم الإيمان بالحظ وبالخبطات العشوائية.

وأمام نجاح نماذج الفهلوة في الحصول على الثروات، وإفلات الفاسدين والمتاجرين في المخدرات من العقاب، ودخولهم مع رواد الجرائم الاقتصادية إلى فئة أصحاب الثروات والفئة العليا من رجال الأعمال ونجوم المجتمع، تدهورت مصداقية قيم العمل والجدية والاستقامة.

وأمام تدهور أحوال الشرفاء من رجال العلم والمعرفة، وصعود رجال الفهلوة والفساد، تراجعت مصداقية التفكير العلمي، وتراجعت قيم التخطيط والتنمية، وقيم العقلانية والاستقامة والشرف، وتصاعدت قيم القدرية والعدمية، وتقدم التفكير الخرافي لتفسير الظواهر، مستخدماً مفردات الحظ والنصيب، ورضاء الله وغضبه، ومولداً لظواهر التعصبية وظواهر العنف.

ووجدت قيم التواكلية موقعاً متقدماً لها بين القيم الثقافية السلبية السائدة بين أفراد الجماعة المصرية، وهى قيم ظهرت لتعبر عن تنامي ظواهر السلبية واللامبالاة، واليأس من جدوى المشاركة السياسية، أو جدوى المشاركة في العمل العام، وهي تعبير عن تراجع قيم المبادرة الفردية والجماعية للناس، وتعبير عن الخبرة السلبية لجدوى المبادرة، أو التقدم للقيادة.

والسلبية أو التواكلية، تعبير عن إدراك فداحة الثمن الذي يدفعه من يتقدم لخدمة البلاد، أو من يتقدم لمواجهة الظلم والفساد، وهي تعبير عن إدراك مدى التفكك والضعف والفردية، أمام قوة الاستبداد الإداري أو الأمني أو المجتمعي المنظم أو الفردي، أو أمام قدرة رجال السلطة والسلطان. ورجال الثورة والمال، ورجال الفتوى والتكفير، على فعل ما يريدون دون حساب أو عقاب.

لذلك ظهر الاستبداد والتعصب منتجاً حالتين مترابطتين: الانسحابية والعنف، الانسحابية من المجتمع، والعنف ضده، الانسحابية بالانكفاء على الذات وتفاقم مشاعر اللا جدوى وعدم الانتماء والعدمية، والعنف بالفردية أو ضد الأسرة أو ضد الأبناء أو ضد المرأة، الأم أو الزوجة أو الأخت أو البنت، والعنف بالانحراف أو بالجريمة ضد المجتمع، وبين الانسحابية والعنف تكرست أزمة الفاعلية

في المجتمع، وانزوت الثقافة الديمقراطية وثقافة وقيم الاختلاف والحوار والتعددية والتنوع في ركن خفي داخل غرفة مغلقة في العقل العربي، وداخل تكوينات الوعي الاجتماعي، وانعزلت الأحزاب السياسية داخل مقراتها أو صفحها(٩).

إن ضعف المجتمع المدني بمنظماته الحديثة كقاعدة لهامشية قيم التعددية الفكرية والثقافية والسياسية النقابية في الثقافة السائدة في المجتمعات العربية قد يسر في تقديرنا عملية هيمنة الدولة الوطنية على المجتمع، ويسر تحول هذه الدولة إلى فاعل سياسي وحيد ولاعب سياسي وحيد، فما الذي يمنع مثل هذه الدولة المنفردة بالساحة أن تكون دولة استبدادية؟ وما الذي يمنع تنظيمها السياسي أن يكون التنظيم الوحيد في مرحلة وأن يكون الحزب الكبير المهيمن في المرحلة التالية؟

حزب واحد وحيد منفرد في الساحة السياسية يتحول إلى حزب واحد مهيمن في صورة تعددية، هي ما يمكن اعتباره وصفاً للتجربة الليبرالية الجديدة في الربع الأخير من القرن العشرين، والنتيجة ضعف خطير للفاعلية الحزبية وتكريس ضعف أشد خطراً لفاعلية المجتمع.

فمثل هذا الضعف في فاعلية الأحزاب السياسية هو تعبير عن أزمة مترسخة في فاعلية المجتمع، أزمة ناتجة عن ضعف تاريخي في تكوين المجتمع المدني الحديث كقاعدة وأساس لقيم التعددية والديمقراطية، وهذا الضعف الذي نعتبره كابحاً مجتمعياً لانطلاق قيم الليبرالية السياسية وانطلاق فاعلية الأحزاب السياسية، أزمة ناتجة عن عملية تراكمية طويلة لنزع السياسة من المجتمع، بتأميم الدولة للسياسة، واحتكار الحزب الحاكم للسياسة، وتهميش المهتمين بالعمل السياسي والعمل العام، ولم تكن النتيجة سوى ترسيخ العلاقات التقليدية القرابية، وكبح تنمية العلاقات السياسية القائمة على المواطنة، وإضعاف علاقات الانتماء على أساس اجتماعي أو على أساس وطني.

رابعاً: أزمة المجتمع وضعف القاعدة الاجتماعية للديمقراطية

وقد زاد من تعميق أزمة الفاعلية في المجتمع، وأضاف كوابح جديدة إلى كوابح نمو الفاعلية السياسية للأحزاب في مصر والمجتمعات العربية، ما أصاب هذه المجتمعات من عمليات تفتيت للكتل الاجتماعية الرئيسية وزيادة للفئات الهامشية والمهمشين في الربع الأخير من القرن العشرين.

فقد تفتتت الطبقة الوسطى التقليدية وخاصة كتلتها البيروقراطية والتكنوقراطية الكبيرة العاملة في القطاعات الصناعية والإنتاجية للدولة، وتدهور مكانتها مع الانتقال من نظام رأسمالية الدولة إلى نظام الانفتاح الاقتصادي والخصخصة، وتدهورت مكانة فئاتها الوسطى الفكرية والثقافية من الكتاب والمفكرين وأساتذة الجامعات مع هذا الانتقال في تفاعله مع الهجرة للعمل في البلاد المنتجة للنفط وصعود الفئات الثرية الجديدة، وانسلخت فئاتها العليا من كبار المهندسين والمحامين والمحاسبين صعوداً لأعلى، وهبطت فئاتها الدنيا لأسفل، وكان لهذا التفتت أثره البالغ على كل من المجتمع وحيويته والأحزاب السياسية وفاعليتها(١٠).

وبرزت ظواهر العشوائيات والمناطق العشوائية بما تحمله وتنتجه من مهن وقيم تتسم بالعشوائية والتوجس والخرافة وسيادة العنف والجريمة، وظواهر البطالة والمهن والأعمال الهامشية، وسكان القبور ومدن الصفيح والحجرات الشرك، وكلها ظواهر كابحة لنمو العلاقات السياسية والاهتمام بالعمل السياسي، ومانعة للتنظيم والتحزب على أسس سياسية حديثة(١١).

ولم تفلت الطبقة العاملة من ظواهر التفتيت عن طريق المعاش المبكر أو بيع الشركات والمؤسسات الصناعية أو التجارية العامة، فتفتت الكتلة الرئيسية من هذه الطبقة إلى فئات قديمة مازالت في شركات القطاع العام المملوكة للحكومة وفئات التحقت بالشركات الاستثمارية الخاصة أو الأجنبية، وفئات عمال المدن الجديدة، وفئات خرجت بالمعاش المبكر، وفئات العمالة المؤقتة، وفئات العمال الأفراد، وفئات العمالة الهامشية وباعة الرصيف، وغير ذلك من فئات عمالية(١٢).

ولم يلفت الريف من تحولات اتسمت بالتفتيت وإغراق العمل الإنتاجي الزراعي في بحر من الفئات الوسطى من العاملين في مجالات البقالة والباعة بالجملة ونصف الجملة والقطاعي و أصحاب عربات النقل الصغيرة ومستأجري الأراضي بالزرعة الواحدة أو بالعام، والفلاحين الجدد الذين يجمعون بين الزراعة ومهن أخرى منتجين ظاهرة الموظف الفلاح والمعلم الفلاح والمهندس الفلاح والمحامي الفلاح. وغير ذلك من مهن جديدة وأوضاع جديدة(١٣).

وتؤدي هذه الأوضاع الجديدة للعمال والفلاحين وسكان الأحياء الشعبية إلى حالة من التداخل الاجتماعي والقلق المعيشي يترك أوسع الفئات الاجتماعية في حالة مما نسميه بجري الوحوش بحثاً عن الرزق، ويتفاعل هذا الوضع مع الضعف التاريخي للمجتمع المدني والضعف التاريخي للاهتمام بالسياسة والعمل السياسي وتصاعد قيم الفردية والفهولة وظواهر الانسحابية والعنف منتجاً عوامل لترسيخ أزمة الحيوية في المجتمع ومنتجاً عوامل إضافية لكبح ممكنات الفاعلية لمنظمات المجتمع المدني والأحزاب السياسية.

لقد تفاعلت أوضاع الضعف التاريخي لتيارات الفكر الليبرالي، مع قيام الدولة الوطنية بعد الاستقلال بعملية كبح إمكانيات نمو المجتمع المدني الحديث ثم ابتلاع أو تأميم بقاياه، وكانت النتيجة عملية قطع سياسي وثقافي لتراكم ونمو التيار السياسي الديمقراطي في المجتمع، وقد تمكنت سخونة الصراع الوطني وأولويات البناء الاقتصادي ومواجهة معارك تحرير الأرض وهيمنة القضايا القومية من تهميش قضايا التطور الديمقراطي وإخفاء حقائق ترسخ الذهنية الاستبدادية في الدولة والمجتمع، على مستوى الجماعات والأفراد.

فعلى قاعدة من استمرار القيم والعلاقات التقليدية وفرملة إمكانيات الدخول في عصر الحداثة وكبح إمكانيات التطور الديمقراطي، تأكدت سيادة قيم وأساليب الثقافة الواحدة كمعادل لمنطق حكم الفرد الواحد والاتجاه الواحد والحزب الواحد وذوبان الكل في واحد، وظهر ضعف وهامشية ثقافة الأخلاق والتعدد والتنوع.

كما تفاعلت أوضاع الانسحابية والعنف وعمليات التفتيت والتهميش وتراكمت لتصنع أزمة عميقة في فاعلية المجتمع وتكرس ضعف وهامشية الحركة السياسية والتعددية السياسية والأحزاب السياسية، وتم إغراق الثقافة الشعبية في بحر الخرافة والتواكلية والسلبية وانتظار البطل الفرد والولد الذي يأتي ليخلص البلد، أو إنتاج العنف والتعصب والنزاعات التدميرية لثقافة العنف والإرهاب.

وقد قادت هذه الأوضاع في تفاعلها وتراكمها وجدلها مع القيود السياسية والكوابح المجتمعية إلى ما يمكن تسميته بتجفيف المنابع التي تضخ الدماء الجديدة في شرايين الحركة السياسية، والتي تصنع حيوية المجتمع المدني وفاعلية الأحزاب السياسية، منابع الحركة الطلابية كمنابع منتجة للقيادات الطبيعية الطلابية والشبابية، ومنابع الحركة العمالية كمنابع منتجة للقيادات الطبيعية العمالية والنقابية، ومنابع الحركة الشعبية في الريف والحضر كمنابع منتجة للقيادات الشعبية المحلية والأهلية والبرلمانية، ومنابع الحركة الثقافية المنتجة للقيادات الفكرية.

وقد قامت عمليات التفتيت والتهميش المعاصرة للفئات والطبقات الرئيسية بدورها الكاسح في تعليب وتجفيف تلك المنابع، أو دفعها في اتجاهات العنف، الأمر الذي دفع بثلاثة أجيال شابة للانخراط في دوامة صراعات العنف داخل مصر والبلاد العربية أو خارجها، في أفغانستان وباكستان والشيشان وغيرها منذ سبعينيات القرن العشرين، الأمر الذي حرم الحركة السياسية والأحزاب السياسية والمجتمع من جهود هذه الطاقات الشابة.

إن حاجتنا للديمقراطية أو اعتقادنا في ضرورتها الأكثر إلحاحاً لتطوير مجتمعاتنا العربية لا تمنعنا من الاعتراف بالضعف البالغ لما نسميه بالبنية الأساسية للديمقراطية الحقيقية المرجوة، حيث يتمثل هذا الضعف في سيادة العلاقات التقليدية القائمة علي علاقات القرابة العشائرية والقبلية والعائلية، والعلاقات الطائفية والدينية، لكن الضعف المترتب علي حقيقة استمرار سيادة هذه العلاقات تزداد خطورته بالضعف البالغ لمنظمات المجتمع المدني الحديث، والاستمرار في مخططات إضعافها عن طريق القوانين المنظمة للسيطرة البيروقراطية والتدخل الإداري، والعمل علي محاصرتها نخبوياً وعزلها عن إمكانيات اتساعها جغرافيا واجتماعيا وشعبياً، الأمر الذي يترك الفراغ الاجتماعي لتملأه منظمات المجتمع التقليدي كالجماعات الصوفية والقروية والطائفية والدينية.

كما يتمثل ضعف البنية الأساسية للديمقراطية في مجتمعاتنا عن طريق استمرار ثقافة المجتمعات الزراعية الإقطاعية في السيادة، سواء كان ذلك الاستمرار في صورة قيم الاستبداد السياسي أو قيم التحريم والتكفير، في صورة قيم نفي الآخر والاستبعاد والإقصاء أو في صورة رفض قيم التعددية والحوار والأوجه المختلفة للحقيقة، وتزداد البنية الأساسية للديمقراطية ضعفاً بتفاعل هذه الثقافات السائدة مع استمرار مخططات نزع السياسة من المجتمع وإضعاف العلاقات السياسية المعاصرة القائمة علي روابط وقيم المواطنة والانتماء الاجتماعي والوطني، واستمرار مخططات تفتيت القاعدة الاجتماعية للديمقراطية، أي بانتهاج سياسات تفتيت الفئات والطبقات الأساسية وبصفة خاصة

الطبقة الشعبية في الريف والمدينة، الأمر الذي يساهم في تجفيف المنابع الاجتماعية للأحزاب السياسية والحركة السياسية والتعددية السياسية.

وأمام هذا الضعف البالغ للبنية الأساسية للديمقراطية سوف نكتشف أننا لسنا فقط أمام تجربة تعددية حزبية مقيدة، ولا أمام نظام للحزب الواحد في صورة تعددية فقط، ولا أمام مجرد ضعف لفاعلية الأحزاب السياسية ؛ بل أكثر من ذلك نحن أما أزمة حقيقة لفاعلية المجتمع، وقد تراكمت هذه الأزمة وتمددت في مجالات الفكر والثقافة والسياسة والبناء الاجتماعي بما يجعلها أزمة شاملة.

ويبدو من تعقد هذه الأزمة المجتمعية مدى الحاجة الحادة والملحة للدخول في عمليات تطوير جذري للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية علي طريق الديمقراطية، فلا سبيل للخروج من مخاطر أزمة الفاعلية التي تعيشها الأحزاب السياسية إلا بالديمقراطية، ولا سبيل للخروج من الأزمة الشاملة التي يعيشها المجتمع إلا بالديمقراطية، ولا سبيل لتغيير ثقافة التعصب والعنف والاستبداد إلا بالديمقراطية، تلك الديمقراطية التي يمكن عن طريق سيادتها إعادة تغذية شرايين المجتمع بالحيوية و القدرة علي الفعل الاجتماعي والإنجاز، وتلك التي (قد) يمكن عن طريقها إزالة الكوابح والعراقيل التي تسد منابع تغذية شرايين منظمات المجتمع المدني الحديث والأحزاب السياسية بالدماء الجديدة والقيادات الطبيعة الجديدة والفاعلية.

إن طريق الألف ميل لتجاوز بديل ضعف البنية الأساسية للديمقراطية، وتجاوز بديل انفجار المجتمع، أو ذبول وموت التجربة الحزبية الجديدة، أو الدخول في دورة ركود جديدة تعيد فتح الأبواب لبديل العنف والفوضى والتدمير، يبدو لنا أن طريق الألف ميل هذا يبدأ بخطوة واحدة، علي طريق الديمقراطية، هي خطوة الإصلاح السياسي والدستوري، علي طريق الإصلاح السياسي الجذري الشامل.

إن الديمقراطية هي البديل، فالديمقراطية تظل من القضايا متعددة المواقع، حيث تتخذ نفسها موقعاً بين البدائل الاستراتيجية، وموقعاً بين البدائل والسياسات الانتقالية، وموقع المقدمة في البدائل العاجلة.

لذلك نجدها دائماً بين البرامج العاجلة للأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني الحقوقية والديمقراطية، نجدها في صورة مطالب للنضال من أجل تحقيق الإصلاح السياسي، والانتقال من أوضاع الاستبداد السياسي إلى عالم الحرية والحكم الديمقراطي والمشاركة الشعبية.

ذلك أن الديمقراطية هي مدخل أي تطوير أو تغيير لصالح الناس بواسطة الناس لكنها ليست مجرد أداة يمكن الاستغناء عنها عند أول نجاح.

فالديمقراطية مدخل وهدف وغاية.

الديمقراطية أسلوب شامل للحياة [١٤].

المراجع

١- محمد فرج- أزمة الانتماء في مصر- مجلة موقف- العدد الثاني- القاهرة- ١٩٨٤، ولمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة : محمد فرج (بالاشتراك مع عبد الخالق فاروق) - أزمة الانتماء في مصر - الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للانفتاح الاقتصادي- مركز الحضارة العربية- القاهرة ١٩٩٨.

٢- د. سمير نعيم أحمد- أنساق القيم الاجتماعية- ملامحها وظروف تشكليها وتغيرها في مصر- مجلة العلوم الاجتماعية- العدد الثاني- يونيه- ١٩٨٢، د. أحمد مجدي حجازي- أزمة القيم- مجلة الديمقراطية- العدد التاسع- شتاء ٢٠٠٣.

٣- من بين هذه الدراسات: د. رمزي زكي- وداعا للطبقة الوسطى- دار المستقبل العربي- القاهرة ١٩٩٧، د. محمود جاد- الطبقة الوسطى المصرية- المسار والمصير- دار الثقافة الجديدة- القاهرة ١٩٩٥، د. جلال أمين- ماذا حدث للمصريين ؟- كتاب الهلال- القاهرة ١٩٩٨، د. رفعت السعيد- ماذا جرى لمصر؟- مطبعة الأمل- القاهرة - ١٩٩١، د. أحمد مجدي حجازي- الطبقة الوسطى وثقافة التهميش- مجلة الديمقراطية- العدد ١٦- أكتوبر ٢٠٠٤، د. علي عبد الأمير- أين ذهبت الطبقة العراقية؟ مجلة الديمقراطية- الأهرام- خريف ٢٠٠٤، محمد فرج- ماذا جري للطبقات في مصر؟ مجلة اليسار الجديد- الإصدار الثاني- العدد الأول- ربيع ٢٠٠٢.

٤- انظر في تناقض نشأة الرأسمالية المصرية وأوضاع التداخل والتزاوج مع كبار ملاك الأرض والآثار الفكرية والسياسية لهذه النشأة علي سبيل المثال: د. محمود متولي- الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٧٤، صلاح عيسى- البرجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة- الطبعة الثانية- القاهرة ١٩٨٠، د. راشد البراوي ومحمد حمزة عليش- التطور الاقتصادي في مصر في العصر الحديث- الطبعة الخامسة- مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٤، فوزي جرجس- دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي- الدار المصرية للكتب- ١٩٥٨، شهدي عطية الشافعي- تطور الحركة الوطنية المصرية ١٨٨٢-١٩٥٦- الدار المصرية للطباعة والنشر ١٩٥٧.

٥- انظر في ذلك التداخل الطبقي والاجتماعي: د. محمود عبد الفضيل- التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي- مركز دراسات الوحدة العربية ومنتدى العالم الثالث - فبراير ١٩٨٨.

٦- تعبر كتابات قاسم أمين والصراعات التي فجرتها، وكتابات الدكتور طه حسين والمعارك التي دارت حولها وخاصة كتاب في الشعر الجاهلي، وكتابات الدكتور علي عبد الرازق والمعارك التي دارت حولها وخاصة كتاب الإسلام وأصول الحكم عن حالة النخب الثقافية

وطموحاتها وتقديمها وتراجعها في ظل بيئة اجتماعية تتسم بالازدواج الاجتماعي والثقافي، وتعبر عن الأزمة التاريخية للتيار الليبرالي المحتجز خارج عتبات عصر الحداثة والمشدود بسلاسل عصور ما قبل الرأسمالية.

٧- د. معتز عبد الله- الاتجاهات التعصبية- عالم المعرفة- الكويت- العدد ١٣٧- ١٩٨٩، وانظر كذلك: غالينا أندرييفا- السيكولوجيا الاجتماعية- دار التقدم- موسكو- ١٩٨٨، محمد فرج- أزمة مصر- المظاهر: الأسباب: البدائل- إصدارات أمانة التثقيف المركزية بحزب التجمع- القاهرة- ٢٠٠٢.

٨- عالجت كتابات كثيرة ظواهر صعود حركات الإسلام السياسي في مصر والبلاد العربية من وجهات نظر متنوعة وكذلك ظواهر العنف الديني والطائفي وظواهر التطرف والتشدد والتكفير وأثرها علي المجتمعات العربية وعلي الديمقراطية السياسية، انظر في ذلك : د. هالة مصطفي- الدولة والحركات الإسلامية المعارضة- المحروسة- القاهرة ١٩٩٥، د. مراد وهبة- ملاك الحقيقة المطلقة- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٩٩، د. رفعت السعيد- التأسلم فكر مسلح- دار التنوير- دمشق- ١٩٩٦، د. نصر حامد أبو زيد- نقد الخطاب الديني- دار سيناء- القاهرة- ١٩٩٢، د. غالي شكري- ثقافة النظام العشوائي- تكفير العقل وعقل التكفير- كتاب الأهالي- ١٩٩٤، نبيل عبد الفتاح- الحركة الإسلامية المصرية والديمقراطية- مجلة الديمقراطية- الأهرام- العدد الخامس- شتاء ٢٠٠٢، د. أحمد ثابت- الغرب في فكر الجماعات الإسلامية الأصولية- مجلة الديمقراطية- العدد الخامس- ٢٠٠٢، هاني عياد- حركات التطرف بين الديمقراطية والأيدولوجيا- مجلة الديمقراطية- ٢٠٠٢.

٩- المزيد من التفاصيل حول التحولات والتغيرات التي أصابت القيم الاجتماعية والثقافية في مصر في ربع القرن الأخير من القرن العشرين في: محمد فرج- أزمة مصر- المصدر السابق ذكره، وكذلك محمد فرج- منابع العنف- دراسة غير منشورة.

١٠- انظر تفاصيل هذا التفتيت في: محمد فرج- التكوين الاجتماعي في مصر (قراءة في الظواهر الطبقية والثقافية للانفتاح والهجرة والإصلاح الاقتصادي)- في كتاب مصر وقضايا المستقبل- كتاب الأهالي رقم ٦٠- القاهرة- سبتمبر ١٩٩٧.

١١- أنتجت عملية التهميش الاقتصادي والاجتماعي ١٠٣٤ منطقة عشوائية، يسكنها ١,٥٦٢,١٩٣ مليون نسمة بعشوائيات القاهرة، ٢,٢٥٩,٠٠ مليون نسمة بعشوائيات الجيزة، ١,١١٣,٠٠ مليون نسمة بعشوائيات القليوبية، ٦٤٨ ألف نسمة بعشوائيات الدقهلية، ٥٨٨ألف نسمة بعشوائيات الغربية، وعدة آلاف بعشوائيات المحافظات الأخرى (انظر في تفصيل ذلك: محمد فرج، التكوين الاجتماعي في مصر، المصدر السابق ص ٢٨١، د. ميلاد حنا- الإسكان والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٩٦ص ١٩٧، ممدوح الولي، سكان العشش والعشوائيات نقابة المهندسين المصرية، القاهرة ١٩٩٣، علي حادي، كيف زحف المصريون إلي المقابر،الأهالي، الأربعاء ٧ أغسطس ٢٠٠٢، القاهرة ص ١١، عبد الوهاب خضر، سكان المقابر معرضون للضياع، الأهالي، نفس العدد المذكور ص ١١).

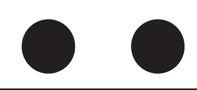
١٢- د. عبد الباسط عبد المعطي (وفريق بحث)- الطبقات ومستقبل مصر- مكتبة ٢٠٢٠، منتدى

العالم الثالث– دار ميريت للنشر– القاهرة ٢٠٠٢، د. محمود جاد– التركيب الطبقي للمدينة المصرية في العصر الحديث– مكتبة النهضة المصرية– القاهرة ١٩٩٤.

١٣– انظر في هذه التحولات : د. صلاح منسي– الانفتاح والقرية المصرية– دار النهضة العربية– القاهرة ١٩٨٨ وكذلك: محمد فرج– أزمة الانتماء بين الفلاحين الفقراء والأرض الزراعية في مصر– مجلة المنار– العدد الرابع باريس– إبريل ١٩٨٥، عريان نصيف– مأساة الفلاح في زمن الانفتاح– كتاب الأهالي– القاهرة– مارس ٢٠٠١.

١٤– انظر في تفصيل ذلك: محمد فرج– أزمة مصر– مرجع سبق ذكره، وكذلك: محمد فرج– ماذا بعد سقوط بغداد؟– كتاب الأهالي– القاهرة ٢٠٠٣.

ندوة





مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي العربي

عبد السلام طويل

تعقيب

السيد ياسين

د. أنور مغيث

تحرير: سيد ضيف الله

مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي العربي

أسس مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان برنامج " الثقافة العربية وحقوق الإنسان"، وفي إطار هذا البرنامج تأسس صالون "إخوان الصفاء" الثقافي، وهو صالون شهري يستهدف أن يكون منبرا يتيح الفرصة لتقديم مراجعات نقدية للمشاريع الفكرية النهضوية في العالم العربي، بهدف استكشاف السبل نحو "نهضة حقوقية" في العالم العربي. ويرجع اختيار "إخوان الصفاء" عنوانا لهذا الصالون لعدد من الأسباب لعل من أهمها "عالمية رسائل إخوان الصفاء"؛ حيث تعد هذه الرسائل من أهم وثائق التراث العالمي لأنها تمثل التقاء أفكار مستلهمة من أديان سماوية وغير سماوية وفلسفة يونانية وآراء هلينستية، وآداب زرداشتية. .إلخ، بالإضافة لذلك، كانت جماعة إخوان الصفاء تتوجه إلى الشباب على اعتبار أنهم لم يرسخ في عقولهم ما يعارض الأفكار العقلانية الإنسانية؛ إذ يمكن النظر لهذه الجماعة باعتبارها جماعة ضد التيار السائد في الفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي يفسر ما كانت -وما تزال- تعانيه من الإرهاب الفكري؛ لا سيما أن منهجها في مقاومة التيار السائد والمهيمن على السلطة والعقل كان منهجا يعوّل على المعرفة والإرادة الإنسانية في إحداث التغيير الاجتماعي، بل وتغيير العقول، ومن ثم تكون الضمانة الحقيقية لمواجهة أسباب سيادة ثقافة تبرير الاستبداد، وإقصاء الآخر.

وقد كان من فعاليات هذا الصالون مؤخرا ندوة بعنوان " مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي العربي الحديث" وقدم فيها عبد السلام طويل - باحث مغربي في العلوم السياسية- ورقة بهذا العنوان، وأدار اللقاء السيد ياسين مستشار مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، وعقب عليه د. أنور مغيث أستاذ الفلسفة بجامعة حلوان. ونقدم في الصفحات التالية الورقة الأساسية للندوة، ثم التعقيبات والمناقشات التي دارت حولها.

التحرير

مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي العربي

مقاربة أولية

عبد السلام محمد طويل *

مقدمة

تحدد الكتابة التاريخية عصر النهضة زمنياً بفترة الانتقال من العهد العثماني إلى عهد الانتداب الأوروبي، حيث يعكس هذا الاصطلاح مفهوماً تاريخياً تمثل في وعي المثقفين العرب لحظة استحضار لعصرين أوروبيين هما: عصر النهضة أو الولادة الجديدة (La renaissance) وعصر الأنوار، وهي لحظة تلخص حالة زمنية تاريخية لوضع معاش في المجتمع والسلطة، حالة تستعيد تاريخاً من زمن ما ومكان ما، وتتشوف لبناء مستقبل على نموذجه.[١]

ورغم أن هناك من يذهب إلى حد اعتبار الحركة الوهابية بمثابة البداية الحقيقية لنهضة العرب الحديثة[٢] وميل البعض الآخر إلى أن هذه النهضة إنما شهدت انطلاقتها الفعلية من داخل الإمبراطورية العثمانية نفسها، فإن آخرين قد اعتبروا أن روسيا التي كانت في حرب دائمة مع الدولة العثمانية قد اتصلت بالشرق العربي منذ عام ١٧٦٨ أي قبل الحملة الفرنسية بحوالي ٣١ سنة، وأحدث الأسطول الروسي في البحر الأبيض المتوسط نتيجة لذلك دوياً كبيراً، فاتصل بالعناصر السلافية الأرثوذكسية الثائرة على الدولة العثمانية والعناصر العربية الثائرة في الولايات العربية مثل على بك الكبير في مصر، والشيخ ظاهر العمر في فلسطين[٣].

والواقع أن البداية الفعلية لعصر النهضة إنما تنطلق مع انطلاق الحملة الفرنسية على مصر. وفي هذا الإطار يعد الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) بمثابة الأب الروحي لعصر النهضة، فأفكاره مثلت البذور الأولى للالتقاء مع الآخر، وليس من العسير أبداً أن نُرجع أفكار من جاءوا بعده زمنياً وتكلموا عن العلاقة مع الآخر إلى أفكار سطرها بقلمه أو نقلت عنه.

* باحث في العلوم السياسية – المغرب

لاشـك أن الهاجس المحوري الذي انطلق منه الطهطاوي في كتاباتــه وترجماته كان الكشف عن سر تقدم أوروبا من جهة، وتأخر العرب والمسلمين من جهة أخرى. ولذلك فإن سؤال النهضة كان حاضراً بقوة ويحتل أولوية قصوى لديه. ولعل خير دليل على ذلك أن جميع مقدمات كتبه التي عادة مـا يضمنهـا سبب تأليفه والداعي إليه كانت تؤكد كلها على حضور هـذا السؤال لديه، يقول في مقدمة كتابــه :"المرشد الأمـين للبنات والبنين" الصادر سنة ١٨٧٢م أن الباعث على تأليفه هو "أن الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أصولها، يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها". [٤]

ورغـم أن الطهطاوي لم يتوقف عن التأكيد أنه لا يستحسن فيما يتصل بالأخذ بمنجزات الحضارة الغربية، إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، إلا أن أسبقية سؤال النهضة لديه يظل ملحاً، أو لنقل إن الأمرين لديه ظلا متلازمين.

الأمر الذي سوف يتضح بجلاء مع معاصره خير الدين التونسي. . (١٨٢٠ - ١٨٨٩) الذي يقف على أسباب قوة المجتمعات وتمدُنها وبنوع خاص دور الدولة في النهوض بالمجتمع، وذلك عبر تحليل تلـك المجتمعـات الأشد قوة والأكثر تمدناً في العـالم الحديث، مستخلصاً أن السبيـل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما يكمن في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين بـأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة، بل منسجماً مع روحها. وعلى غـرار الطهطاوي الذي تظل دعوته إلى التجديد مشروطة باحترام المرجعية الإسلامية، فإن خير الدين التونسي يدعو إلى "معرفة الوسائل التـي أوصلت الممالـك الأوروباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطـة الدنيوية" كما يدعو أن "نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقا". [٥]

وبذلـك يكون الباعـث الأصلي لتأليف كتابه "أقوم المسالك في معرفـة أحوال الممالك" أمرين آيلين إلى أمـر واحد، أحدهما إغـراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائـل الموصلـة إلى حسن حال الأمـة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثـل توسيع دوائر العلوم والعرفـان، وثانيهمـا تحذير ذوي الغفلات من عـوام المسلمين عن تماديهـم في الإعراض عما يحمد مـن سيرة الغـير الموافقة لشرعنـا[٦]، وبذلك يتطابق مـع الطهطاوي مرة أخـرى في أمرين هامين أولهمـا: السبب الداعـي إلى التأليف وهو النهوض بحال الأمة وإقالـة عثرتها، وثانيهما وهو مترتب عن الأول، يقـوم على ضرورة تبني النموذج الغربي للوصول إلى التقدم المنشود، وبذلك فقد كانت القضيـة التي شغلت الطهطاوي والتونسي هـي النهضة وأسباب تحقيقها وسبـل الوصول إليها، وإن كان لـكل منها حياته السياسية المختلفـة التي عبرت عن صياغة للسؤال مختلفة المفردات، ولكن متحدة المضمون والهدف. [٧]

لقـد كان خـير الدين التونسي عثمانياً إسلامياً خالصاً، أي أنـه كان ينتمي إلى الدولة العثمانية الأم التـي شكلت تونس إحدى ولاياتها، ويرى في إصلاحها إصلاحـاً لعموم ديار الإسلام وسببا موصلاً

إلى "حسن حال الأمة الإسلامية"[٨] بوصفها غطاء سياسياً واقياً يناهض به عبر الانضواء تحت لوائه أطماع الدول الأوروبية[٩] ويضمن لتونس ولغيرها من الولايات التابعة لها الحماية والاستقلال، على العكس من رفاعة الطهطاوي الذي تأثر إلى حد كبير بأمجاد مصر القديمة، وتصور "الوطن" على أساس مصري وليس عثماني ولا حتى عربي.[١٠]

لقد توجه خير الدين التونسي بدعوته إلى الجميع محاولاً أن يبين للجماهير خطأ ما "انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر".

ويحذرهم من تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا، ويسعى إلى إقناع النخبة بجدوى وأهمية "التماس ما يمكنهم من الوسائل التي تؤدي إلى تنمية أسباب تمدن الأمة الإسلامية"، بمثل دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طريق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة.

وبعد أن يقف التونسي على مختلف مقومات النهوض وشروطه يستنتج أن "أساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد من الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأوروباوية"[١١]. وهو في هذا لا يختلف عن كثير من رواد ورموز النهضة العربية، حيث ساق أدلته وبراهينه على ضرورة الأخذ عن الغرب واقتباس ما ينفع من العلوم والمعارف والتنظيمات السياسية والإدارية، والتراتيب العسكرية وغير ذلك على النحو التالي:

- ليس هناك ما يمنع شرعاً من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد.
- وجوب مجاراة الجار في كل ما هو مظنة لتقدمه من المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا.
- إن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لها، ولو بعد حين.[١٢]

ومرة أخرى يعود ليجعل من الإصلاح السياسي رافعة كل إصلاح مؤكداً على ضرورة "إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا"، وتنهض "على دعامتي العدل والحرية"، أي أن الاصلاح المنشود لديه هو إصلاح سياسي يقوم على إدخال عدة تنظيمات وتراتيب سياسية "مؤسسة على الأمن، والعدل السياسي وتصل طريق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة".

ولأن "العدل والحرية هما أصلان في شريعتنا ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك"، فإن تلك الضرورة تغدو إلزاماً لا ينبغي التحول عنه أو عن غيره من قوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية التي من أصولها المحفوظة كذلك:

- وجـوب المشـورة التي أمر اللـه بها رسوله المعصوم "صـ" لكي تكون سنـة واجبة من بعده، والإبقاء عليها وصونها والذب عنها بمثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- مشاركـة أهل الحل والعقد للملوك في كليـات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة يراعى فيها حال المملكة.(١٣)

ويربـط خير الدين ربطـا واضحاً بين مراعاة تلـك الأصول الشرعية، وبين تقـدم الأمة، فكلما احترمها ولي الأمر، فأبقى عليها كان ذلك أحفظ وأجلب لخير المملكة، وإن الأمة الإسلامية باحترامها لقيم "العدل واجتماع الكلمة وأخوة الممالك واتحادها في السياسة واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثـر العرفانية" صارت لها "المكانـة التامة من الثروة والشوكة المحروستـين بسياج حسن تدبير أمرائها وعدلهم واستجلابهم رخاء الله تعالى بتعمير أرضه."(١٤)

لا يـرى خير الدين من عقدة ولا حرج في الأخذ عن الأوربيين شروط ومقومات نهضتهم بعدما أصاب الأمة الإسلامية من نكوصـ حضاري، مادام الأوروبيون أنفسهم قد نسجوا على منوال تلك النهضة الشاملة التي عاشتها ديار الإسلام فتقدموا ونهضوا بعد طوال تخلف وتقهقر.

هـذا عن خير الدين التونسي أمـا الطهطاوي فقد مثل اطلاعه على الدستـور الفرنسي، وترجمته لبعضـ بنوده أول اتصال مباشر بمنظومـة الحداثة السياسية، ففي الفصـل الأول من المقالة الخامسة مـن كتـاب "تخليص الإبريز في تلخيصـ باريز" الصـادر سنة ١٨٣٤ يتحدث رفاعـة عن الصراع بـين تصورين للحكم بقولـه :"..اعلم أن هذه الطائفة متفرقة في الرأي فرقتـين أصليتين وهما الملكية والحرية، والمراد بالملكية أتباع الملكية القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف بشيء.

والأخـرى تميل إلى الحرية بمعنى أنهم يقولون لا ينبغي النظـر إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين فكأنه عبارة عن آلة.

لا شك أن الرأيين متباينان، فلذلك كان لا اتحاد بين أهل فرنسا لفقد الاتفاق في الرأي، والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحُريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية."(١٥)

مـن الواضح أن الطهطاوي يتحدث عـن الصراع بين مفهومين للحكم وهما: حق الملوك المقدس، المعتمـد بدوره على نظرية التفويض الإلهي التي بمقتضاها يغدو الملوك "ظل الله على أرضه: وبالتالي فطاعتهـم من طاعة الله، وبين نظريـة السيادة الشعبية أو سيادة الأمة التـي بلورتها الثورة الفرنسية وكرسهـا إعلان حقوق الإنسان والمواطن عـام ١٧٨٩م. وبالتالي فإذا جاز لنا أن نصف الطهطاوي ضمـن المذهبية الليبرالية فلا أقل من أن نؤكد أن ليبراليته لم تتجاوز سقف نظرية الحق الإلهي للملوك يقـول: "ثم إن للملوك في ممالكهم حقوقاً تسمـى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا، فمن مزايا الملـك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنمـا يذكر للحكم والحكمة مـن طرف أرباب الشرعيات، أو السياسـات برفق ولين، لإخطاره بما

عســى أن يكون قد غفل عنــه، مع حسن الظن به.. فإذا فعل الملك كغيره مـا لا يوافق، لامته نفسه، لأن نور الحق يسطع في القلب." ثم يضيف "فدأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته، وفي حركاته وسكناته، أن الله سبحانه وتعالى قد اختاره لرعاية الرعية، وجعله ملكاً عليهم، لا ملكاً لهم."

وقـد جاء جمال الدين الأفغـاني ليوجه نقداً جذرياً لمقومات هذه النظرية قائــلاً:"إن الملوك، فضلاً عمـا رسخ في نفوسهم من أن رتبتهم الملوكية إنما هي رتبة سماوية ساقتها إليهم يد العناية الإلهية بسبب عنصرهــم وطهـارة طينتهم، يعتقدون أن لا قــوام للرعية بدون وجودهــم، وأن لا غنى لها عنهم، إذ هــم يحفظــون أموالهم، ويحقنون دماءهــم، ويوفون لكل ذي حق حقــه، ويقتصون للمظلوم من الظــالم، ويحرسون الثغــور لدفع ضرر المهاجمين، فــيرون أن لهم بذلك حــق التصرف في أموال الرعية ودمائها، وأنه يجب عليهم طاعتهم والخضوع لسطوتهم وسلطتهم وامتثال أوامرهم واجتناب نواهيهم، ويرمون الرعية بالتقصير فيما يجب عليها."

فطاعــة الحاكــم لدى الأفغاني مشروطة إذاً حيث "يبقى التاج علــى رأسه ما بقى محافظاً أميناً على صــون الدستــور. فإذا حنث بقسمه، وخــان دستور الأمة، إمــا أن يبقى رأسه بلا تــاج أو تاجه بلا رأس."

ويؤكـد الأفغاني على الطبيعة الأصلية للحق في الحرية والاستقلال قائلًا: "إذا صح أن من الأشياء مــا ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء: الحرية والاستقلال، لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر، للأمة عن طيب خاطر. والاستقلال كذلك، بل هاتان النعمتان إنما حصلت وتحصل عليها الأمم أخذاً بقــوة واقتــدار." ذلك أن " الأمة التي ليســ لها في شؤونها حل ولا عقــد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها، في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير."(١٦)

أمــا محمد عبده فقد حدد، كمــا نعلم، ثلاثة مقاصد لجهده الإصلاحــي تتمثل في: تحرير الدين من التقليــد والخرافــات، صلاح أساليب اللغــة ونظام التعليــم، والإصلاح السياسي الــذي تكمن أهميته القصوى في العمل على نزع القداسة والتعالي على الدولة وحكامها معتبراً أن الإسلام قد قلب السلطة الدينية وأتى عليها من أساسها بحيث لا يتمتع الحاكم المسلم بأية عصمة "وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتــاب والسنة.. والأمــة هي صاحبة الحق في السيطــرة عليه وهي التي تخلعــه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه."(١٧)

ومــن جهته فبعد أن يتساءل الكواكبي: "يا قوم هداكم الله إلى متى هذا الشقاء المديد والناس في نعيم مقيــم وعز كريم أفلا تنظرون؟ ومــا هذا التأخر وقد سبقتكم الأقوام ألــوف مراحل حتى صار ما بعد ورائكــم أماماً أفلا تتبعون؟ أم أنتم كأهل الكهف ناموا ألف عام ثم قاموا وإذا بالدنيا غير الدنيا والناس غير الناس فأخذتهم الدهشة والتزموا السكون". (١٨)

يكون قد انطلق كغيره من رواد النهضة من سؤال التقدم والتأخر معتبراً أن العرب قد تأخروا بسبب هيمنة الاستبداد الذي يحيل إلى " غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة واستقلال الرأي في الحقوق المشتركة. ويراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهر أضراره"[١٩] وهو بالمعنى السياسي "تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة."[٢٠]

ولمواجهة الاستبداد كشرط لازم لكل نهضة وتقدم يحدد الكواكبي مجموعة من القواعد أولها: أم "الامة التي لا يشعر أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية، لأن الأمة التي توارثت الاستبداد قروناً عديدة تعتاد عليه حتى أنها تنسى الحرية ولا تعرف لها قيمة..

وثانيها أن "الاستبداد لا يقاوم، ضرورة بالشدة بل بالحكمة والتدرج: فالوسيلة الناجحة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الأمة ونشر الوعي والثقافة وتحميس الشعب.

وثالثها أنه "قبل مقاومة الاستبداد يجب تهيئة البديل" وتحديد الغاية المرجوة من مقاومة المستبد، والمتمثلة في الحكم الديمقراطي القائم على العدل..[٢١]

فبينما كانت جهود كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي تواكب على المستوى السياسي الواقعي جهود دولة محمد علي وبعض بايات تونس الذين اشتغل معهم خير الدين، وتؤكد على ضرورة استيعاب "التنظيمات" داخل المجتمعات الإسلامية باعتبارها وسيلة من وسائل امتلاك التمدن وتنظيماته (أي مؤسساته الحديثة) دون أن تفكر في العقائد والفلسفات السياسية المؤطرة لصيرورة تشكل وتطور هذه المؤسسات فإن مقالة فرح أنطون قد اتجهت نحو الفلسفات والمفاهيم الناظمة لها، واعتنت بالمفاهيم الكبرى المؤسسة للعقيدة الليبرالية وتحديداً الدفاع عن الحرية والمساواة، وفصل الدين عن الدولة، والدفاع عن التسامح والمواطنة: وغير ذلك من المفاهيم التي عمل فرح أنطون على بناء خطابه السياسي بالارتكاز عليها، "مؤسسا مقالة جديدة بمرجعية علمانية جديدة داخل دائرة الفكر السياسي الناشىء في ثقافة النهضة العربية".[٢٢]

من خلال هذه النماذج وغيرها كثير نستخلص أنه منذ أن تمحور سؤال النهضة، عند المفكرين العرب، حول الكيفية التي تسعف المجتمع العربي – الإسلامي على الخروج من واقع التأخر التاريخي وإنجاز فعل التقدم الحضاري الشامل، والنهضة، كوعي بالتخلف، ورغبة أكيدة في تجاوزه، تنحو إلى توجيه الفكر العربي الحديث على مستوى النظر إلى أسباب التأخر وسبل الانفلات والخلاص منه، أي أن المفكرين المحدثين على اختلاف توجهاتهم المذهبية والأيديولوجية، وعلى اختلاف تحليلاتهم للواقع اتفقوا على اعتبار الاستبداد بمختلف أشكاله هو جرثومة التخلف فسبب الانحطاط عندهم إذاً راجع إلى الاستبداد، أما تفوق الغرب فأساسه الحرية والعدل ودولة القانون (الحداثة السياسية). وبالتالي فإن مفكري الإصلاح المحدثين وهم يرجعون تخلف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية ويرون الحل في تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون عند فريق، وبأصول العدل الإسلامي

عنـد فريـق آخر، يتفقون جميعاً علـى جعل جوهر المشـكل سياسياً بالأسـاس. [٢٣] الأمر الذي يفسر محورية المسألة الدستورية لديهم.

والنتيجة أن الفكر العربي الحديث تمحور أساساً حول إشكالية سياسية تم من خلالها النظر إلى كل القضايـا التي تهم المجتمع، اجتماعية كانت أم اقتصاديـة أم تربوية أم ثقافية، الأمر الذي جعل مسألة الإصلاح السياسي تحظى بأهمية مركزية في الفكر النهضوي العربي.

ومن المفارقات التي ترتبت على حصر المأزق النهضوي في المؤسسة السياسية والمسألة الدستورية وقـوع الفكر الإصلاحي العربي، على مستوى النظر والممارسة، في ازدواجية حادة تم التعبير عنها بدعوتـين متناقضتـين: دعوة إلى الديمقراطية ومـا تستتبعه من نظام برلمـاني وتعددية حزبية وبنية دستوريـة مؤسسية، ودعوة إلى سلطـة فردية يقودها مستبد عادل يتجاوز عـن كل معطيات الدعوة الأولى بدعوى السرعة في إنجاز التقدم والتحرر والعدل. [٢٤]

ومـن النتائج الخطيرة التي ترتبت عـن الرهان على الإصلاح السياسي كمدخـل أساسي للنهضة اختـزال قضية الإصلاح السياسـي في قضية امتلاك السلطة، واختزال هذه الأخيرة في قضية امتلاك جهـاز الدولة، الأمر الذي أدى إلى تكييف مفهوم الممارسة السياسية لتغدو بناء على ذلك "فن أو علم تحضير الثورة" القائم على بناء تكتيكات التحريض والتعبئة والتنظيم والانتفاض المسلح.

إن معضلـة هذا التصور تكمن في رهانه على الدولـة لا على المجتمع المدني. علما أن الرهان على المجتمـع يفترض استعمال أسلحة وآليات غـير تلك التي يستلزمها الرهان علـى الدولة، ويقوم على فعل أيديولوجي طويل النفس لتكريس أفكار ومنظومات وقيم معينة في المجتمع، أي يفترض التثقيف والوعـي العميق والهـادف إلى قلب التوازنات الفكريـة، وهزيمة الأفـكار الأيديولوجية السائدة في المجتمع، وانتزاع السلطة من القوى الرسمية.

ولإبـراز الفـارق بين هذيـن الرهانين أكـثر، يستحسن أن نقـارن مقارنة مكثفة بـين الثورتين الفرنسيـة والبلشفية، فقـد كانت الثورة الفرنسية، على سبيل المثال، تنتمـي إلى النموذج الذي يراهن علـى المجتمـع، بينما كانـت الثورة البلشفية تعبر عـن النموذج الذي يراهن علـى الدولة إذ لم يكن " لينـ "يكـف عن تذكير البلاشفة والثوريين في العـالم بأن "المسألة الأساسيـة في كل ثورة هي مسألة السلطـة السياسيـة". في حين أن البرجوازية الفرنسية قبل أن تتسلـم سلطة الدولة بالعنف سنة ١٧٨٩ كانـت قد تسلمت سلطة المجتمـع مدة طويلة من الإقطاع والملكية والكنيسـة، وكان الموسوعيون هم " المثقفون العضويون " الذين آل إليهم أمر تنظيم الهيمنة الأيديولوجية في المجتمع والتبشير بفكرة الحرية والمساواة.

أمـا بالنسبة للتجربة العربيـة الحديثة فإن الخطـاب السياسي العربي "التقدمـي" ورصيد التجربة السياسيـة المتكون لـدى حركة التحرر الوطني العربية يكشفـان أن التجربة العربية نظرية وممارسة ظلـت محكومة بالتحرك ضمن مـدار إشكالية مركزية، هي إشكالية الدولـة، أي أن وعيها بالسياسة

وتجربتها فيها انحصر في نطاق الاهتمام بالدولة بوصفها موضوعا وهدفا. لذلك فقد غابت تماما إشكالية المجتمع في رهانات التغيير والإصلاح لدى قوى هذه الحركة، ومن ثم فإن حضور إشكالية الدولة، وغياب إشكالية المجتمع في وعي حركة التحرر العربية هو الذي يفسر خطابها السلطوي السياسوي، كما يفسر إخفاقها السياسي والاجتماعي.(٢٥)

وهنا تبرز أهمية مفهوم المجتمع المدني كما صاغه أنطونيو غرامشي، والذي يرتبط ارتباطا مباشرا بمفهوم الهيمنة (Hégemonie) في مقابل السيطرة (Domination) التي تتصل اتصالا عضويا بالدولة، لقد ألمح غرامشي إلى أن الممارسة السياسية يمكنها أن تنجح في الاستيلاء على الدولة، لكن ليس كل استيلاء على الدولة يعد اكتسابا للسلطة. إن فرض الهيمنة الايديولوجية لفئة أو لجماعة ما داخل المجموع الكلي للمجتمع هو الشرط الحاسم لاكتساب السلطة ويترتب على هذه الحقيقة المعطيات التالية:

١. إن للسلطة علاقة بالأيديولوجيا، ليس بمعنى النظام المجرد من الأفكار والرؤى، وإنما بمعنى نظام الممارسات الايديولوجية المتحققة بما هي ممارسات مادية. وهكذا يقترن امتلاك السلطة، أي ميزان القوى الفكري القيمي السياسي، بتنظيم الهيمنة الأيديولوجية.

٢. إن نظام الهيمنة يختلف عن نظام السيطرة، فإذا كان نظام السيطرة قهرياً بطبيعته، أي يتحقق بالعنف المادي والنفسي والفكري، فإن نظام الهيمنة يمكن اعتباره طوعيا إلى حد ما، لأن وسيلته الأفكار والجدل الأيديولوجي..

٣. إن الرهان على الدولة، بما هي جهاز، يفترض الحزب أو التنظيم السياسي، بينما يفترض الرهان على سلطة المثقفين أو التنظيم الثقافي، وهو ما يفسر الحضور القوي للحزب في تفكير لينين وسائر التجارب السياسية التسلطية في العالم العربي، والحضور القوي، بالمقابل، للايديولوجيا والثقافة كأدوات للتغيير لدى غرامشي..

٤. إن معنى التغيير (الثورة) يتطابق مع معنى امتلاك السلطة، بينما قد لا يتطابق مع معنى الاستيلاء على الدولة، لذلك فالانقلابات العسكرية لا تدخل في عداد الثورات لأنها تتم في غياب المجتمع المدني، وعبر نخب لا تملك سلطة فعلية على الرأي العام.(٢٦)

التعقيب

د. أنور مغيث: أستاذ الفلسفة بجامعة حلوان

عند قراءتنا لفكر النهضة سواء عند الطهطاوي أو الأفغاني في موضوع الإصلاح فإنها ليست قراءة لمجرد عرض للآراء والمقارنة بينها، وإنما هي قراءة منطلقة من هم حالي يشغلنا، ألا وهو ما نوع الإصلاح الذي يجب أن يتم؟

وما هو نوع الإصلاح الذي تشعر بأنه يؤثر في الوطن؟ فهذه القراءة للإنجازات السابقة تبدأ عملية محاكمة أو فرز مع مراعاة التفاوت التاريخي بهدف أن نستقرئ تجربة الشعب خلال هذه الفترة.

وسأبدأ بسؤال للأستاذ عبد السلام طويل فيما يتعلق بفكرة النهوض؛ وهو: متى تنتهي النهضة؟

فالتعريف الموجود بالورقة هو " الفترة بين الاتصال بالغرب سواء كانت روسيا أو الحملة الفرنسية، ودخول الاستعمار". وبذلك سنجد جزءا كبيرا جدا من إنتاج الكثيرين من المفكرين مثل قاسم أمين ومحمد عبده وسلامة موسى وفرح أنطون خارج فكر النهضة؛ لأنه جاء بعد الاحتلال الإنجليزي!

وبالتالي ينبغي أن نأخذ تعريفا آخر لفكر النهضة؛ فالنهضة بشكل عام كانت مستمرة إلى نهاية الحرب العالمية الأولى وهذا رأيي الشخصي، أما بعد ذلك فسوف ندخل في مرحلة أخرى من الفكر لا نستطيع أن نطلق عليها فكر النهضة؛ على أساس أن فكر النهضة هو مجموعة من المفكرين ولا يوجد قوى اجتماعية حقيقية دفعتهم وكانوا لا يمثلون أحداً على الإطلاق، ولكنهم لاحظوا تخلف المجتمع ووجدوا الحل في وجود حاكم لديه الرغبة الفعلية في أن يرى بلده متقدمة. الأمر الذي طبع خطابهم؛ لأن خطابهم متوجه للحاكم ويتضمن فرص التحديث من أجل تحقيق التقدم، ولكن بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وبداية الاستقلال بدأ ظهور الأحزاب؛ حيث ظهر تيار ليبرالي وحزب الأمة والحزب الوطني، وظهرت أيديولوجيات سياسية وأخذت تبحث عن قوى اجتماعية. وبالتالي لم يعد الخطاب ذلك الخطاب الشمولي المتوجه للحاكم؛ وإنما أصبح خطابا يمكن تصنيفه سياسيا حسب القوى الاجتماعية والسياسية التي تنتجه.

السؤال الثاني: ما هو الإصلاح السياسي؟ أليس كل إصلاح هو بالضرورة إصلاح سياسي؟ فإننا عندما نقول الإصلاح الديني والإصلاح التعليمي فإنه أيضا إصلاح سياسي، فكلمة الإصلاح تعني وجود خلل بنظام معين وينبغي إصلاحه. فالعبارة المشهورة التي تعبر عن التغيير الأساسي في طبيعة الحياة الاجتماعية في أوروبا (دعه يعمل دعه يمر) هي كلمة، الهدف منها حرية التجارة، ولكنها العملية الأولى لعملية الإصلاح السياسي نفسه، وليس الإصلاح التجاري أو الاقتصادي فحسب. ومن هنا فإن فكرة الإصلاح السياسي هو الإصلاح المهموم بتحديد سلطات الحاكم تصور محدود لفكرة الإصلاح.

لكن يمكن أن نتصور أن الإصلاح السياسي هو ما يتعلق بصيغة المؤسسات السياسية أو عملية إدارة العملية السياسية في المجتمع، وهذا ظلم لفكر مفكري النهضة بشكل كبير.

فإذا نظرنا إلى الطهطاوي وموقفه من ولي النعمة، أو خير التونسي أو غيره سنجد كلاماً في منتهى التهادن والاعتدال وربما الاستجداء، ومن هنا لا يوضح المنظور السياسي القيمة التي أتى بها مفكرو النهضة، ويتضح ذلك عند النظر لجوانب أخرى حيث يظهر عمق عملية الإصلاح، فعندما قال رفاعة الطهطاوي في مقدمة ترجمته كتاب الجغرافيا (إن في هذا الكتاب نظريات تخالف ما ورد في الكتاب والسنة مثل كروية الأرض، ولكننا سنوردها للأمانة العلمية، ونظرا لفائدتها في عمليات الهندسة والحساب).

فهذه العبارة تعتبر نقلة كبيرة في الوعي كله، فقبل ذلك كانت كل حقيقة نقيسها على الكتاب والسنة إذا اتفقت نقبلها وإذا اختلفت نرفضها. أما الطهطاوي فجعل هناك مجالين للحقيقة (مجال ديني)، ومجال آخر تستمد الحقائق مشروعيتها من التحقق العلمي والاتساق الرياضي، وهذا كله كان غائبا عن الفكر العربي.

نقطة ثانية تتعلق بعلاقة الشريعة بالغرب؛ فقد نص مفكرو النهضة بأن الغرب هم الآخر وأننا سنأخذ منه بعض الأشياء وليس كل الأشياء. فكما قال خير الدين التونسي إننا سنأخذ منه كل ما يساعد على التقدم ونترك ما يخالف الشرع، ولكن ما يوافق الشرع كثير جدا. ومثال إلغاء الرق، فعلى الرغم من أن الشريعة لا تحرم الرق، إلا أن إلغاء الرق لا يتعارض مع الشرع.

لكن سنجد أن كل مفكري النهضة اتفقوا على عدم أخذ كل شئ من الآخر (الغرب)، وهذه الفكرة ستتجسد سياسيا بعد ذلك في فكرة (الأفكار المستوردة)؛ لاسيما إذا كانت تلك الأفكار مرتبطة بحقوق المواطنة أو حقوق العمال.. إلخ.

ومن هنا فإن فكرة محاولة التوفيق بين الشريعة والغرب لم تكن محاولة من مفكرين مهمومين ويرغبون في إيجاد هذا التوفيق من أجل التوفيق فحسب، وإنما كانت هذه المحاولة تستهدف مراعاة الحظر السياسي بحيث تتم النهضة في الحدود المسموح بها على قدر حضور وقوة البرجوازية العربية الموجودة في ذلك الوقت.

ومن الملاحظ في هذا الوقت أن فكرة الحق ارتبطت بتيارين أساسيين في فكر النهضة الأول ربط الحق بالأمة ويمثله الأفغاني وعبد الله النديم، والثاني ربط الحق بالفرد ويمثله قاسم أمين حيث اعتبر أن حرية الأمة تقاس بمدى ما يكتسبه الفرد فيها من حرية.

هذه الملاحظات النقدية الخاصة بفكر النهضة لها أهميتها ودلالتها، لأن كيفية الاستجابة لها هي التي تحدد مسار الإصلاح.

وبالتالي، في ظل الجدل الدائر حول أولوية الإصلاح ما بين الاقتصادي والسياسي والثقافي والتربوي.. إلخ، ينبغي التأكيد على أن الإصلاح السياسي ليس كل شئ، لكنه مؤشر هام؛ فأي أمة

تزعم أن لها تاريخا وحضارة وتقدما من المفترض أن تدلل الممارسة السياسية فيها على ذلك. وفي نفس الوقت فإنه ينبغي التأكيد على أن اختزال الإصلاح السياسي ليكون مجرد مؤسسات لن يؤدي إلا إلى إصلاح شكلي.

وبالتالي ففكرة العودة من أجل البحث عن علاقة جدلية جديدة ينبغي ألا تكون محصورة في حدود طاقة الحكام أو البرجوازية العربية الموجودة، وأن تكون أكثر اتساعاً، ومن هنا تأتي أهمية إشارة الباحث عبد السلام طويل لمفهوم الهيمنة عند جرامشي، لكن من المهم أيضا أن نضع في الاعتبار أن هذا المفهوم مرتبط بوجود قوى اجتماعية حية متحركة تمثل مجتمعا مدنيا، وهذا ما لا تسمح به الدولة البوليسية التي تحاصر وجود هذه القوى، الأمر الذي يجعل الضغط السياسي عليها أمرا ضروريا لتحقيق إصلاح سياسي مع الوضع في الاعتبار أنه مجرد خطوة أو وسيلة للنهضة الإصلاحية الكبرى التي تشمل الجوانب الأخرى للإصلاح.

السيد ياسين: مستشار مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية

لي ثلاث ملاحظات الأولى تتعلق بمشروعية طرح السؤال حول أولوية الإصلاح السياسي؟

الحقيقة أن السياسة مشروع ثقافي والثقافة مشروع سياسي. فلا يوجد ما هو سياسي خالص. وبالتالي لا يوجد إصلاح سياسي بدون التركيز على القيم التي يستند إليها. فكل نظام سياسي يرتكز على مجموعة من القيم (النظام الليبرالي- الاشتراكي)؛ وهي قيم أساسية يصاغ حولها أبنية سياسية وخطاب سياسي، وبالتالي فليس هناك إصلاح سياسي دون التركيز على القيم التي يقوم عليها النظام.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بمشكلة التحقيب وهنا أختلف مع د. أنور مغيث، وأتذكر أن من أهم من تعرض لهذه المسألة هو المفكر المعروف عبد الله العروي؛ حيث تحدث عن ثلاثة أنواع من الوعي خلال النهضة العربية الأولى أو الحديثة يمثلها كل من (الإمام محمد عبده/أحمد لطفي السيد/سلامة موسى).

وخلال هذه الحقبة من النهضة سيطر الليبراليون وليس الاشتراكيين؛ حيث الأحزاب والبرلمانات في كل من مصر والشام.

أما الحقبة الثانية من النهضة فهي النهضة العربية المعاصرة والتي لم تمتد ورقة عبد السلام إليها، وأرى أن هذه الحقبة هي الجديرة بالمراجعات، فقد تميزت بأن الذي قادها ليسوا مفكرين أو سياسيين، وإنما هم (الضباط الأحرار في مصر) الذين أقاموا نظاما وكان لهم مشروعهم النهضوي؛ حيث غلب الاتجاه الاشتراكي على الليبرالي وإن كانوا قد استفادوا من بعض مؤسسات الحقبة الأولى ذات الطابع الليبرالي.

وترجع أهمية الحقبة الثانية من الفكر النهضوي العربي إلى أنها بدأت بالنقد الذاتي بعد هزيمة

١٩٦٧، وبالتـالي نشأت حركة أدبيات النقد الذاتي بعد الهزيمة والتي قادها الأستاذ قسطنطين زريق المؤرخ اللبناني العظيم والذي كتب "معنى النكبة" في عام ١٩٤٨.

وأوضـح فيه أن غياب الديمقراطية وغياب التفكـير العلمي أحد أسباب هزيمة الجيوش العربية في فلسطين.

وتستمر محاولات المراجعات النقدية للفكر النهضوي المعاصر، ولعل من أهم محطاتها ندوة جمعية الخريجـين الكويتية(أزمة التطـور الحضاري في الوطن العربي)١٩٧٤. ونـدوة (التراث وتحديات العصر)عام ٢٠٠١.

والملاحظ في كلتا الحقبتين أنه كان هناك تياران رئيسيان:

١-تيـار المراهقة الحداثيـة حيث كان لدى بعض الحداثيـين ميل مراهق لتحدي القيـم السائدة في المجتمع.

٢-تيار المقاومة الرجعية السلفية المتحجرة.

وبنفس القدر الذي أرفض به المقاومة السلفية المتحجرة، أرفض المراهقة الحداثية التي تجعل البعض يؤذي معتقدات الناس باسم حرية الاعتقاد، خاصة أن هذه القضية ليست ذات أولوية.

المناقشات

د. صلاح قنصوه: أستاذ الفلسفة- أكاديمية الفنون:

أختلـف مع ما ذهب إليه الأستاذ عبد السلام مـن أن التركيز على السياسي قد أفضى إلى أن تولت مقاليـد الأمور في البلاد أنظمة انقلابية بلا استثنـاء، إذ أرى أن ما نواجهه اليوم لا علاقة له بالنهضة وتاريخها، وإنما هو وضع جديد.

إن الـكلام عن النهضة يطول ويحتـاج لدراسات وبحوث، ولكن موضعنـا هنا واليوم هو لحظة مفصليـة تاريخية تواجهنا جميعا وهى متطلبات الإصلاح، وفكـرة الإصلاح في الواقع ليست مطلب الناس ولا جاءت تحت ضغط أحزاب سياسية معارضة أو كانت بالفعل ضمن خطط الأنظمة الحاكمة. وإنمـا راج مفهوم الإصلاح بصراحة تحت ضغط الخـارج. وبالتالي نضع القضية في إطارها المحدد وهـي أن نواجه واقع هذه اللحظة وهو التحديات الخارجية العالمية، وقد تكون جهات محددة هي التي طلبت أو أمرت بالإصلاح.

ولهـذا فأنا ضد فكـرة أن ما يوجد الآن من تحدٍ مرتبط بتاريخ النهضة؛ فاللحظة الراهنة تجبرنا أن ننظر للوضع الراهن بطريقة معكوسة تاريخيا، فكما نعلم أن أي نظام سياسي لا يمكن أن يحدث إلا إذا سبقه تمهيد لنظام اقتصادي معين. ولنا في تاريخ الغرب شاهد على ذلك؛ حيث أدى النظام الرأسمالي إلى مـا يسمى بالتعدديـة والبرلمانية.. وبناء عليه علينا في بلادنا لأن ننتظر تغـيراً اقتصادياً كلياً نبني

عليه تغيرا سياسيا. هذا هو الوضع المتعارف عليه، أما في حالتنا فالنظرة يجب أن تكون معكوسة لأن التغـير يحـدث بشكل معكوس؛ أي يجب أن ننظر للسياسـة أولا لأن هذا التحدي الخارجي ليس نتيجة مطالـب داخلية؛ وإنما هو نتيجـة مطالب خارجية سببتها الهجرة غير المشروعة لـكل الأفراد البؤساء الذيـن يسافرون ويصدمون بالواقع في مجتمعات الغـرب، وبسبب الإرهاب الذي يمارسه مجموعة مـن الناس لم تتلق تعليما جيدا، ولم تجد مساحة مـن الحقوق السياسية والاقتصادية في بلدانهم. الأمر الذي أصبح يهدد مصالح بلدان الغرب، وبالتالي فالمطلوب هو إيجاد حل سريع للوضع الراهن حاليا، ومعرفة كيف يفرض على الحكام التغيير السياسي والدستوري، ومن هنا تبدأ النهضة.

هاني نسيرة: باحث في مجال حقوق الإنسان

في الحقيقـة أتصـور أن لدى الطهطاوي والأفغاني وغيرهما قيم بخـلاف قيمة الإصلاح السياسي كانـت موضع اهتمام في رؤيتهم النهضوية، أذكر أن هنـاك مناقشات حول فكرة الوحدة، والخلافة الإسلاميـة، كما أن السـؤال الذي أصبح مطروحا بقـوة عن دور الغرب هل كان سلبيـا أم إيجابيا؟ أعتقـد أننـا سنجد الإجابة عليه إذا عدنا إلى رشيد رضا في ١٩١٢ حـين سوئل عن الديمقراطية: أليست الشورى كافية عندنا ونستغني عن الغرب؟ فقال رشيد رضا، لولا الغرب ما تحدثت أنت وما تذكرت الشورى.

صفوت عبد الحميد: محام

بالنسبـة للأستاذ عبد السلام لقد تحدثت في نطاق تاريخي وقلت إن التاريخ كفيل بمسألة النهضة أو حسـم مشروع النهضة وآخذ عليه أنه لم يبين لنا هل يمكـن اختيار أو جمع هذه المشروعات النهضوية الحديثة أو المعاصرة للخروج بنموذج يصلح كمشروع للنهضة؟

السـؤال إلى متى ستظل هذه المناقشات دائرة حول الإصـلاح في إطار حديث النخبة فقط فيما بين القراء، والصحف التي لا يقرأها الملايين، وفي ضوء سيطرة النخبة الحاكمة على وسائل الإعلام فمتى نخرج من هذا النطاق الضيق إلى الشعب إلى القوى التي تستطيع أن تنقلنا من الأحلام داخل الجدران إلى الواقع الحقيقي؟

السيد ياسين:

حضرتك تحدثت عن شكل المشروع النهضوي القادم وهو سؤال يتعلق بالخبرة التاريخية للمجتمع العربـي، في الخمسينيات كان هناك مشروع لـه إيجابيات وسلبيات، وكان له نواقصه فقد ركز على تحقيـق العدالة الاجتماعيـة بنظام سلطوي، لكن نواقص المشروع الأساسيـة الافتقاد لبعض الحريات السياسية، أمـا مسألة انتقال الجدل إلى الجماهير مسألة معقـدة لأن المثقفين العرب قابلتهم أزمات شتى

وقمعوا قمعا شديدا، والوضع الراهن وضع فريد في تاريخ النظام العالمي. فهناك تحولات دولية كبرى تفرض على الباحث في علم الاجتماع أن يجدد أطره النظرية وأسسها. وتفرض على المثقف العام أن يتجدد نظرياً كل يوم.

وأضرب مثالا بظاهرة التدخل الإنساني ثم السياسي فهي ظاهرة جديدة وأصبحت مقننة وهذا وضع خطير جدا، وبالتالي أنا أعتقد أن النخبة الثقافية العربية سواء ارتفعت لمستوى الخطر ومستوى التحدي في البحث عن مخرج أم لا، فإن من المهم أن نحاول فهم أن التدخل السياسي الآن يسري علينا وعلى غيرنا.

خالد يوسف: محام

أنا أفضّل مصطلح التغيير عن الإصلاح؛ فهناك مصطلح التغيير ويعني التغيير الشامل والكلي، وهناك الإصلاح وهو تغير جزئي. وبالتالي أنا متحفظ على لفظ الإصلاح.

إبراهيم المنصوري: باحث مغربي

عندي ملاحظة بخصوص إشكالية التغيير العميق، وهل هو على مستوى البناء التحتي أم الفوقي في الدولة؟ وأحبذ أن أبدأها باختلاف إشكالي بخصوص التغيير السياسي وأي سياسة وما هو الإصلاح السياسي؟ ولهذا أختلف مع طرح د. مغيث حول أن كل إصلاح هو إصلاح سياسي اللهم إلا إذا كان المقصود المعنى العام للسياسة المشتق من "ساس يسوس".

عبد العظيم المغربي: محام

أود أن أعقب بكلمات صغيرة: الملاحظة الأولى تتعلق بالهيمنة الكونية الأمريكية والتي تعيدنا بصفة عامة إلى مفهوم الاستعمار المباشر وإلى الأبد كما يتصورون هم.

نحن في اتجاهنا إلى العولمة وإلى الوحدة الكونية، ولكن الولايات المتحدة الأمريكية تريد أن تحول هذه العولمة إلى الأمركة وهناك فارق بينهما.

النقطة الثانية خاصة بمشاريع الإصلاح النهضوي العربي، فنحن قد سلمنا بالفعل أن كل هذه التجارب حتى الآن حكم عليها بالفشل، لكن لا يعني ذلك أنها كانت تجارب لا ينبغي النظر إليها وإلا لما كنا إلى الآن وإلى الغد نتحدث عن الشيخ محمد عبده والأفغاني والطهطاوي وعن البعث وثورة ١٩٥٢.

فأنا في رأيي أن محمد عبده عندما يقول إن فهمنا للإسلام في بعض الأوقات معطل ومعرقل للنهضة والتقدم يلتقي تماما مع من يقول إن العقل هو أساس الحكم على الأشياء. لكن هناك حلقة مفقودة تجعلنا غير مؤهلين لمشروع نهضوي قادم.

د. ياسر قنصوه: أستاذ الفلسفة السياسية بآداب طنطا

أود أن أقف عند تعاملنا مع المصطلحات بشكل خاطئ ولا يفيد كثيرا في بعض الأمور، فمثلا تعاملنا مع مصطلح الأصولية باعتبارها جمودا وعودة إلى الأصول الجامدة، بينما هي في نشأتها الغربية قول حداثي يستلزم البحث عن طرق وأساليب جديدة في التفكير في قضايا معاصرة؛ فلماذا نستمر في تكرار نفس الخطأ مع مصطلح النهضة ونصر على التعامل معه باعتباره مصطلحا يتعلق بما هو تاريخي عند رفاعة أو خير الدين التونسي، بينما هو قول حداثي أيضا.

عبد السلام طويل

الحقيقة أن معظم التدخلات أعتقد أنها خارج الإطار المنهجي للمداخلة فهذا اللقاء مخصص أساسا لمراجعة الفكر النهضوي الحديث، وليس الفكر العربي المعاصر.

فيجب علينا مناقشة ما ورد في الورقة وهو موضوع مركزية الإصلاح السياسي في الفكر النهضوي الحديث وهذا هو المطلوب والتعقيبات يجب أن ترتبط منهجيا بهذا الإطار.

وفيما يتعلق بمسألة التحقيب لفكر النهضة ومتى تنتهي؟ فأنا أرتاح لرؤية العروي التي عرضها الأستاذ السيد ياسين، لكن ورقتي تركزت حول الفكر النهضوي الحديث، بل حول شخصيات محددة، وهم محمد عبده والطهطاوي وخير الدين التونسي والكواكبي أي الرواد والمؤسسيين الأوائل.

وفيما يتعلق بملاحظة أن الرهان على الخلافة وليس على الدولة، فأعتقد أن الرهان على الخلافة هو رهان على السلطة أيضاً، فالأمر لا يختلف لأنه في كلتا الحالتين رهان على السلطة. والذي يؤكد أنه كان رهانا على الدولة ورهانا على سياسة التغيير ما أشرت إليه حول حضور فكرة المستبد العادل لأنه بمثابة إقرار بأن الأهالي لم يصلوا لمستوى الوعي المدني الذي يؤهلهم من التغيير، وبالتالي لا مناص من الاستعانة بمستبد مستنير يردم هذه الفجوة (فجوة غياب الوعي) لإحداث التغيير. إذن فهو رهان كذلك على السلطة.

أما بالنسبة للقول بأن السؤال عن النهضة سؤال تاريخي يجب أن تكون الإجابة عنه تاريخية، فأنا لم أقصد التاريخ بمعنى الماضي، وإنما أقصد أن تكون إجابة فعلية تتبناها وتقودها قوى اجتماعية حية الآن. ويرتبط بهذا التساؤل تساؤل آخر يتعلق بما هو العمل بالنسبة لنا كمواطنين؟ العمل بسيط جدا، في الوطن العربي مع اختلاف التجارب العربية، هو الاندماج في العمل الجماعي من خلال مؤسسات المجتمع المدني والأحزاب السياسية.

وفيما يتعلق بفكرة أن النهضة ليست طورا مضى، وإنما هي طور حداثي، فأنا أتفق تماما والدليل المصطلح الفرنسي لكلمة النهضة Renaissance وهى تتضمن معنى الولادة الجديدة.

أنور مغيث:

أتفق مع ملاحظة الأستاذ إبراهيم المنصوري حول ضرورة وجود معايير للتمييز بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي وإلا تحول لشئ عبثي أن نعتبر كل شئ سياسة.

والحقيقة أن ما قلته يعني أن أي إصلاح هو بالضرورة إصلاح سياسي، لأن أي فعل إصلاحي يطرأ على قطاع معين إنما هو نتيجة وجود مشكلة سياسية وهذا الإصلاح يستهدفه. وأضرب مثالا على ذلك بالإصلاح الزراعي في عصر عبد الناصر، إنما هو إصلاح سياسي يهدف إلى دفع قوى اجتماعية بديلة.

وبالتالي فالواجهة السياسية شئ أساسي في كل عمليات الإصلاح، وأنا أرى أنه لو نظرنا لمفهوم الإصلاح السياسي عند مفكري النهضة انطلاقا مما قالوه بخصوص سلطات الحاكم فإننا لن نعرف ما هو مشروع علم السياسة في فكر النهضة الحديثة. والدليل أن ما تحدث عنه قاسم أمين حول حرية المرأة لا يعني أن مشكلته المرأة، بل تغيير سياسة المجتمع ككل.

وفيما يتعلق بمسألة أولويات الإصلاح وعدم وجود حرية الاعتقاد ضمن هذه الأولويات والنظر إليها باعتبارها مراهقة حداثية كما ذكر الأستاذ السيد ياسين فأنا أعتقد أن حرية الفكر والاعتقاد مسألة جذرية لا تهاون فيها لأن كل بلد يريد أن يبدع، ويريد أن يكون الناس أحرارا في تخيل ما يريدون أن يتخيلوه في الفن والأدب والزراعة والصناعة فلابد من وجود حرية الفكر والاعتقاد.

فعند حديثنا عن حرية الفكر والاعتقاد نجد من يقول إن حرية الفكر لا تعني حرية الإلحاد. مع أن هذا هو فعلا معناها، فطالما أنت أقررت بهذا المبدأ فيجب أن تقبل أن يكون وسط هذا المجتمع من لا يختار اختيارك.

وأذكر هنا ما جاء في مشروع الإصلاح للإخوان المسلمين حيث قالوا بأن حرية الفكر والاعتقاد مكفولة في المجال الخاص؛ بمعنى أن الإنسان يعتقد دون أن يتكلم عما يعتقده، وهذا طبعا شئ غريب لأن الحرية تتضمن حرية التعبير وبالتالي لا قيود عليها.

السيد ياسين:

عند التحدث عن القيود أنا عندي مبدأ واضح جدا وهو أنه لا ينبغي على المثقف أيا كان اعتقاده أن يؤذي عقائد الناس فلا يجوز باسم حرية التعبير والتفكير السخرية من الدين أو الازدراء به وهذا يسبب فتنة في البلاد، كما أن هذه ليست من أولوياتي في الإصلاح، فعندي أولويات أخرى هامة جدا. فلابد أن أحترم عقائد الناس حتى لو لم أكن أوافق عليها.

أنا دائما أقول إن هناك شعبين في مصر، شعب يذهب للأوبرا وشعب يذهب إلى مولد السيد البدوي في طنطا، فليس هناك علاقة بين الشعبين. وأنا ليس من حقي أن أسخر من هؤلاء الناس الذين يذهبون إلى المولد باسم حرية التعبير. فهناك حدود وهناك أسبقيات. فهل من أسبقياتي أنا باسم حرية التعبير السخرية من عقائد الناس الدينية؟ أنا أرفض ذلك، إنما يجب أن أحارب الفكر الخرافي الديني وأركز على المقاصد الحقيقية للإسلام أو الدين المسيحي وأنفي الخرافات وأهاجمها. وشكرا لعبد السلام طويل الذي فجّر بورقته كل هذه النقاشات والتساؤلات.

هوامش

(١) وجيه كوثراني: "السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٨، ص: ١٤.

(٢) محمد القاضي، "الفكـر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة"، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٢م، ص : ١٥.

(٣) رضـوان زيادة "سؤال النهضة وهاجس الهوية: "العرب وتحولات خطابهـم"، مجلة الاجتهـاد، بـيروت، العدد المـزدوج ٥٥/٥٦، ٢٠٠٣، ص: ٥٠.

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، "الأعمـال الكاملة، ، "السياسات الوطنية والتربيـة"، ج ٢، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:١، ١٩٧٣، ص : ٢٠٠١.

(٥) خير الدين التونسي، "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، تحقيق ودراسة، معن زيادة، بيروت، دار الطليعة، ط: ١، ١٩٧٨، ص : ١٠٨.

(٦) خير الدين التونسي، نفس المرجع، ص: ١٠٩.

(٧) رضوان زيادة، "سؤال النهضة وهاجس الهوية : العرب وتحولات خطابهم"، مرجع سابق، ص : ٦٠.

(٨) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، مرجع سابق، ص: ٥.

(٩) أحمد أمين "زعماء الاصـلاح في العصر الحديث"، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط:٤، ١٩٧٩، ص ص :١٨٤ – ١٨٥.

(١٠) أحمـد عبـد الرحيـم مصطفى، "تطـور الفكر السياسـي في مصر الحديثـة"، القاهرة، معهد البحوث والدراسـات العربية، ١٩٧٣، ص : ٢٧.

(١١) خير الدين التونسي، "أقوم المسالك. . "، مرجع سابق، ص : ٥.

(١٢) خير الدين التونسي، "أقوم المسالك. . "، مرجع سابق، ص. ص : ٧ – ٩.

(١٣) خير الدين التونسي، "أقوم المسالك.."، مرجع سابق، ص. ص : ١٢- ١٤.
(١٤) خير الدين التونسي، "أقوم المسالك.."، مرجع سابق، ص : ٢٤.
(١٥) رفاعة رافع الطهطاوي، "تخليص الإبريز في تلخيص باريز".
(١٦) جمال الدين الأفغاني، "الأمة وسلطة الحاكم المستبد"، العروة الوثقى والثروة التحريرية الكبرى"، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م، ص : ١٠٤.
(١٧) محمد عمارة، "الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده"، الجزء الثالث، ص : ٢٨٧.
(١٨) عبد الرحمان الكواكبي، "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، دمشق، ١٩٧٣، ص : ٢٠.
(١٩) الكواكبي، "طبائع الاستبداد.." نفس المرجع، ص : ٢١.
(٢٠) عبد الرحمن الكواكبي.. نفس المرجع، ص : ٢١.
(٢١) أحمد الجباعي، "الكواكبي: هم التأخر العربي وهاجس النهضة"، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد ١٩٩١/٨١، ص - ص : ٦٧ - ٨٢.
(٢٢) كمال عبد اللطيف "علمانية فرح أنطون : نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي"، مجلة منبر الحوار، بيروت، عدد ٣٨ / ١٩٩٩من ص : ١١٥.
(٢٣) علي أومليل :"الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥، ص : ١١.
(٢٤) علي أومليل :"الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، نفس المرجع، ص : ١٠.
٢٥ - انظر : عبد السلام محمد طويل، " المجتمع المدني و الدولة : دراسة مقارنة بين النموذج الحضاري الغربي و النموذج الحضاري العربي الإسلامي "، مجلة البحوث و الدراسات العربية، معهد البحوث و الدراسات العربية، عدد ٣٤، ٢٠٠٠.
٢٦ - عبد الإله بلقزيز، "الدولة و السلطة و الإيديولوجيا "، مجلة المستقبل العربي، ص-ص: ٦٥-٦٦.

نحو استراتيجية أوروبية-أمريكية مشتركة للديمقراطية في الشرق الأوسط الكبير..

دور مؤسسات المجتمع المدني*

مصطفى قاسم **

يحوي هذا الكتاب صغير الحجم المشاركات التي قُدمت إلى المؤتمر الذي عقده مكتب واشنطن التابع لمؤسسة فريدريك إبرت حول دور مؤسسات المجتمع المدني في الشرق الأوسط الكبير في الأول من مارس ٢٠٠٤. عقد المؤتمر في وقت كانت فيه مبادرة الديمقراطية الجديدة المعروفة باسم "الشرق الأوسط الكبير" في مراحلها الأولى، فجاءت الأوراق المقدمة فيه منصبة في معظمها في اتجاه تفعيل دور منظمات المجتمع المدني في إطار هذه المبادرة. يضم الكتاب مشاركات العديد من الفاعلين غير الحكوميين المعنيين بالإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، وقبل ذلك تحقيق السلام، في منطقة الشرق الأوسط.

من الانتقادات الشائعة للسياسة الغربية [أي سياسات الاتحاد الأوربي من جانب والولايات المتحدة من جانب آخر] إزاء الشرق الأوسط الافتقار إلى استراتيجية مشتركة للإصلاح السياسي وتحقيق السلام العربي الإسرائيلي، بل وكل ما يخص العلاقات بين الغرب والعالم العربي والإسلامي (Mario Apostolov (2004). The Christian-Muslim Frontier: A zone of contact, conflict or cooperation. RoutledgeCurzon Advances in Middle Eastern Islamic Studies. London, RoutledgeCurzon. P. 142)

* Bassols, Andres and Baran, Zeyno, et. al. (2004). Towards a Common European-American Strategy for Democracy in the Greater Middle East: the Role of Civil Society Institutions. Contributions to a Program of the Washington Office of the Friedrich Ebert Foundation, held in Washington, DC on March 1, 2004. Friedrich-Ebert- Stiftung, Washington Office, Washington DC.

** باحث مساعد بشعبة بحوث السياسات التربوية بالمركز القومي للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة.

وهو ما يتضح في أجلى صوره في موقف الجانبين من الحرب على العراق ومن حل الصراع العربي-الإسرائيلي ومن مسألة الإصلاح السياسي. وقد جاء المؤتمر، الذي يحوي هذا الكتاب مشاركاته، محاولة للتوصل إلى استراتيجية أوربية-أمريكية مشتركة للديمقراطية في الشرق الأوسط. ولعل الاقتصار في صياغة هذه الاستراتيجية المشتركة على دور منظمات المجتمع المدني يعكس التقارب الكبير بين الموقفين الأوربي والأمريكي إزاء دور هذه المنظمات في الإصلاح السياسي وإرساء دعائم السلام، كما يعكس الهوة التي ما زالت تفصل بين الموقفين حيال الفعل السياسي المباشر في المنطقة. وهو ما سيتضح من عرض المقالات المتضمنة في الكتاب.

يأتي هذا المؤتمر وأعماله كما قلنا لتعزيز دور منظمات المجتمع المدني في إحداث الإصلاح السياسي (التحول الديمقراطي) وتحقيق السلام (العربي- الإسرائيلي) في منطقة الشرق الأوسط كمكمل للعمل السياسي المباشر على مستوى النظم، وهو ما يقرره ديتر ديتك Dieter Dettke في تقديمه للكتاب، إذ يصرح في الصفحة الأولى من الكتاب بأن أعماله تأتي في إطار المبادرة الجديدة الكبرى للتحول الديمقراطي في الشرق الأوسط التي أعلنها الرئيس الأمريكي جورج بوش في السادس من نوفمبر ٢٠٠٣.

يؤكد الكتاب أن تلك المبادرة ليست بديلا عن خارطة الطريق، بل جاءت لتساعد في خلق الظروف الخارجية الضرورية لعمل الخارطة. فإذا لم يكن هناك- كما يرى ديتك- سوى استراتيجيتين اثنتين لا ثالث لهما في تحقيق اتفاق سلام عربي-إسرائيلي: مبادرة مثل خارطة الطريق تسهل التفاوض المباشر بين الفلسطينيين والإسرائيليين، أو مبادرة تساعد في خلق الشروط الخارجية للسلام في المنطقة، وبالتالي تسهيل اتفاق السلام بشكل غير مباشر، إذا كان ذلك كذلك، وفي ظل تعثر عملية خارطة الطريق وتوقف المفاوضات المباشرة بين الفلسطينيين والإسرائيليين- في أثناء إعداد الكتاب- فليس من طريقة للتحرك للأمام سوى تحسين الظروف الخارجية المواتية للسلام، وهذا هو جوهر مبادرة الشرق الأوسط الكبير. وهذا هو الطرح الأمريكي، الذي يختلف في الكثير مع الطرح الأوربي، بل والتعاطي العربي الرسمي والشعبي، بل وحتى مع غالبية التعاطي العربي المنادي بالإصلاح، كما سنعرض في الصفحات التالية.

إن تفعيل دور منظمات المجتمع المدني في إحداث التحولات المرغوبة في الشرق الأوسط يعد من نقاط الاتفاق بين الاتحاد الأوربي والولايات المتحدة، وهو ما تأكد من لقاء شرودر وبوش في أوائل عام ٢٠٠٤ والإعلان المشترك الذي اتفقا فيه على الهدف الطموح: "دعم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون والفرص الاقتصادية والأمن في الشرق الأوسط الكبير"، كما تأكد في اجتماع الثمانية الكبار G-٨ في الولايات المتحدة في يونيو ٢٠٠٢، وفيما بعد في القمة الأوربية-الأمريكية في قمة الناتو في استنبول ٢٠٠٥. ثم يستمر ديتك في التدليل على أهمية دعم دور منظمات المجتمع المدني وأهمية التعاون مع هذه المنظمات في المنطقة ودعمها وترشيد عملياتها.

وعلـى اعتبار أن الشـرق الأوسط، سواء الكبـير أو الصغير، يمثل الميـدان الرئيسي للتثاقف أو المقارعـة بين المجتمعات الإسلامية والغرب، وفي لفتة طيبة يحـذر ديتك الغرب من خطأ النظرة إلى نفسـه وكأنه في حرب مع الإسلام. فالمعركة الأشرس تدور داخل العالم الإسلامي، وليس بين الدين والعلمانيـة، بل بين من يؤيدون الحريـات المدنية ومن يحاولون فرض الثيوقراطية. كما أن خطوط الفصل للصدام الممكن ليست بالضرورة الحدود القومية أو العرقية أو الدينية، إذ أن المسلمين المعتدلين مستهدفون من جماعات الإسلام الراديكالي، شأنهم شأن الغربيين أنفسهم. فضلا عن أن الدين المنظم ليـس هـو القضية، بل على العكس من ذلك يمكـن أن يقدم الدين "طريقة سلميـة للخروج من المأزق الحـالي، بل وربما يكون أساسيا للنضال من أجل الحرية السياسيـة". وعليه فإن المهمة الحقيقية- كما يقرر ديتك- هي أن نناهض تيارا من الفكر الإسلامي يستخدم لغة الإيمان لأغراض قمعية في محاولة لتحويـل عقارب الساعة إلى الخلف في اتجاه الثيوقراطية***. ثم يختتم ديتك مقالته الافتتاحية بالتشديد على إمكانية أن تقود مبادرات المجتمع المدني الطريق في تطوير عملية من أسفل إلى أعلى لدعم الجهود المبذولـة للعمل والتعاون معا، وهنا تكمن أهمية خلق شراكة حقيقيـة تربط أوربا وأمريكا مع الشرق الأوسط الكبير.

تحت عنـوان "الشراكة الأورو-متوسطيـة" يعرض أندريه باسولـز Andres Bassols لجانب وثيقـة برشلونة ١٩٩٥ الذي يشدد على أهمية المجتمع المدني وتكثيف التواصل الثقافي والحضاري بين دول وشعـوب المنطقـة، قبل هجمات الحادي عشر مـن سبتمبر بوقت طويل. يقـرر باسولز أن ثمة تاريخـين هامين لفهم تلك الوثيقة: الأول هو العام ١٩٨٩ وهو تاريخ انهيار سور برلين الذي لم يغير أوربا فحسب، بل غير العالم بأسره، حيث جمع القارة الأوربية لأول مرة وجعلها في علاقات أوثق مـع جيرانها في الجنـوب. أما الحدث الثاني فهو إعـلان برشلونة الذي جاء بعد سقـوط السور وبعد مؤتمـر مدريد ١٩٩١ ليجمـع أعضاء الاتحاد الأوربي الخمسة عشـر- في ذلك الوقت- مع شركائهم المتوسطيين الاثنى عشر على طاولة واحدة لمناقشة التعاون بينهم.

كانـت أوربا تبغي من ذلـك توصيل رسالتين: أنهـا رغم توسعها الممكـن لم تنس دول الجنوب، وأن السلعـة السياسيـة الأهم التي يمكـن أن تصدرها هي التكامل الإقليمي لـدول الجنوب. فقد قامت أسـس أوربا- رخاؤها وسلامها- بعد الحرب العالميـة الثانية في الأساس على التكامل الإقليمي متمثلا في الاتحـاد الأوربـي، وهي السلعة ذاتها التي تود أن تصدرهـا إلى دول جنوب المتوسط التي مازال يقسمهـا الصراع ونقص النمـو الاقتصادي. وهاتان الرسالتان ما تـزالان صادقتين اليوم في الوقت الذي تتعثر فيه عملية السلام وتقسم الصراعات كثيراً من دول المنطقة.

يتسـاءل باسولز: ما هو إعـلان برشلونة؟ ويجيب بأنه وثيقة مكونة مـن ثلاثة فصول وقعتها ٢٧ دولـة لتكون أساسا للسلام والرخـاء والديمقراطية في منطقة جنوب المتوسط. تتعهد الدول الموقعة في الفصل الأول على الدخول في حوار سياسي ودعم الديمقراطية. ورغم أن الفصل الأول لم يكن أكثر

الأجزاء نجاحا، إذ يأخذ التغير السياسي والتحول الديمقراطي وقتا أطول، إلا أن بعض الدول أخذت في إدخال الإصلاحات الديمقراطية، وهو ما سوف يشجع دولا أخرى على أن تحذو حذوها. يتعامل الفصل الثاني من الوثيقة مع العلاقات الاقتصادية، على افتراض أن فتح الحدود للتجارة الحرة يفتح الباب كذلك لاستيراد مؤسسات الإدارة الاقتصادية، وفيما بعد مؤسسات الإدارة السياسية، وهي عملية بطيئة، لكنها إحدى ركائز الشراكة الأورو-متوسطية.

ولعل الفصل الثالث من الوثيقة هو الأهم لموضوع الكتاب الحالي إذ يشدد على الحاجة للحوار الثقافي بين الثقافات والحضارات والأديان، والحاجة لأن تعرف الثقافات بعضها على نحو صحيح، وإلا فإن الصراع هو البديل الوحيد. كما أكد هذا الفصل كذلك على ضرورة أن يعمل المجتمع المدني معا وأن يتحدث الناس مع بعضهم وأن تتواصل المنظمات غير الحكومية وتتعاون وتتحاور. وحسب رأي باسولز فلابد أولا من حسم الصراع العربي-الإسرائيلي كشرط لنجاح التحول الديمقراطي. ويختتم باسولز مقالته بالتشديد على أهمية منطقة الشرق الأوسط لأوربا، أهمية ربما تفوق أهميتها بالنسبة لأمريكا، وعليه لا يجب أن تترك أوربا ساحتها نهباً للسياسات الأمريكية.

وتحت عنوان "مبادرة عبر الأطلنطي للشرق الأوسط الكبير" يفصل كريستوف موزبور Christoph Moosbauer أوجه الاتفاق والاختلاف بين المدخلين الأوربي والأمريكي إلى قضايا الشرق الأوسط. يبدأ المؤلف بتعديد المبادرات الأوربية والأمريكية للشرق الأوسط والاتفاق الكبير بين الجانبين إزاء قضايا المنطقة، والقطع بأنه ليس هناك نقص في المبادرات، بل نقص في الفاعلية، ثم يتساءل: هل ثمة شيء أكثر معقولية من وضع جميع هذه المبادرات معا لخلق فرص للتعاون في المنطقة؟ ثم يجيب بأن تلك هي الفكرة البسيطة لمبادرة الشرق الأوسط الكبير: العمل كمظلة لكل المبادرات القائمة وكل الجهود الرامية لخلق شرق أوسط سلمي وآمن، وهي لذلك تقوم على "التكامل" وليس "التنافس" بين المبادرات. ثم يحذر المؤلف من أن لا يكون لأوربا دور سوى الانقياد للأجندة الأمريكية في المنطقة، وإن كان يعترف لها بالقيادة نظرا للعلاقة القوية التي تربطها بإسرائيل.

وإذا كان الأوربيون والأمريكيون يتفقون على الهدف النهائي في الشرق الأوسط، وهو تحقيق السلام وإحداث التحول الديمقراطي، إلا أنهما يختلفان في طرق وأدوات تحقيق هذا الهدف وتحديد أولويات العمل. ففي مقابل الاستراتيجية الأمريكية القائمة على تغيير النظم، تقوم الاستراتيجية الأوربية على التغيير البنائي الذي لا يرفض التعامل مع النظم القائمة والمطالبين بالإصلاح من أبناء هذه الدول. ومثال ذلك موقف الجانبين من العراق ومن الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات، فأمريكا وإسرائيل تركزان على الأشخاص، فيما يفضل الاتحاد التركيز على تأسيس أبنية أكثر ديمقراطية ومكافحة الفساد.

إن نتائج الاستراتيجية الأوربية وإن كانت أكثر بطأ إلا أنها أبقى أثرا وأقل كارثية في نتائجها من نظيرتها الأمريكية. كما يؤكد المدخل الأوربي كذلك على ضرورة إشراك الناس من المنطقة في عملية

التخطيط لمنطقتهم وأهمية أن يتولد لديهم الإحساس بملكية الأفكار والمبادرات والأفعال. كما يصر الاتحاد أيضا على عدم فصل عملية السلام العربية-الإسرائيلية عن الإصلاح السياسي، بل ويعطي أولوية لها على التحول الديمقراطي، وهو ما يتفق مع المواقف العربية المعلنة ومواقف قطاع كبير من النخبة في العالم العربي. ومن الاختلافات بينهما كذلك تلك الخاصة بانتقادات انتهاكات حقوق الإنسان. فأمريكا وإسرائيل تعلنان استياءهما دوما من الموقف الأوربي الذي يندد بانتهاكات حقوق الإنسان في الأراضي المحتلة وإسرائيل ويتجاهل دول مثل سوريا مثلا. وفي المقابل تتجاهل الولايات المتحدة انتهاكات إسرائيل لحقوق الإنسان، بل وانتهاكاتها هي نفسها لحقوق الإنسان في أفغانستان والعراق وجوانتانمو، وتركز عليها في دول مثل سوريا والسودان وأحيانا مصر والسعودية وغيرها. وفضلا عن ذلك يختلف الموقفان الأوربي والأمريكي في حدود الشرق الأوسط الكبير، فالأول يقصر الإقليم على الدول العربية وإسرائيل وتركيا وإيران وأفغانستان، في حين يوسعه الأمريكيون من المغرب إلى بنجلاديش ليضم دولاً مثل باكستان وإندونيسيا، وهو بالطبع يكون من الاتساع ويحوي من المشكلات والصراعات بما يجعل من الصعب التعامل معه باستراتيجيات واحدة.

ثم يختتم باسولز ورقته بأن هذه الإستراتيجية الجديدة يجب أن تركز على تعظيم الجهود الغربية لتغيير البنى الاجتماعية والسياسية في الشرق الأوسط نحو منطقة مفتوحة وحرة ومستقرة ومزدهرة وآمنة تحمل إمكانات النمو الاقتصادي والتنمية الإنسانية، وهو ما يستلزم توثيق الشراكة مع منظمات المجتمع المدني والفاعلين غير الحكوميين، مع الضغط على الحكومات لتوفير بيئة مواتية لهذه المنظمات وأولئك الفاعلين.

وتحت عنوان "منظور أمريكي لسياسات أوربا في الشرق الأوسط الكبـ " يؤكد زينو باران Zeno Baran على أهمية التكامل بين مبادرات جانبي الأطلنطي إزاء الشرق الأوسط، كما يؤكد على وحدة الهدف رغم اختلاف الطرق والمعالجات. يستأنف الكاتب ما بدأه سابقه من تفصيل الاختلافات بين المدخلين الأوربي والأمريكي. أولا، وكما قلنا من قبل، تركز أوربا على العملية وعلى المدخل التدريجي والحوار أكثر من الولايات المتحدة التي تريد أن تصل إلى الهدف النهائي دون أن تضيع كثيرا من الوقت في العملية. ثانيا لا ترى أوربا حرجا في التعامل مع المستبدين، مع التركيز على التغيير التدريجي للأبنية، في حين ترغب أمريكا في اقتلاع المستبدين دفعة واحدة. لكن ذلك لا يعفي أمريكا- من وجهة نظرنا- من تهمة مساندة المستبدين إذا كانوا يحققون مصالحها، فالمسألة بالنسبة لأمريكا، على الأقل قبل الحادي عشر من سبتمبر، كانت مسألة مصالح في الأساس. وثالثا هناك التركيز الأوربي على نشر "القيم الأوربية" التي تلقى مقاومة من النظم والشعوب في المنطقة. ورابعا تنظر الولايات المتحدة إلى أوربا على أنها تتألف من دول ومصالح كثيرة مختلفة لا يمكن أن تجمعها رؤية استراتيجية مشتركة للمنطقة، وهو ما اتضح من الموقف من الحرب على العراق ومساندة أوربا لمصر والسعودية في رفضهما لمبادرة الشرق الأوسط الكبير.

ولعل الاختلاف الأهم بينهما يكمن في أولوية الإصلاح السياسي وحل القضية الفلسطينية، فإذا كان الأوربيون لا يضعون حل القضية شرطا للإصلاح السياسي في المنطقة إلا أنهم وفي نفس الوقت لا يفصلون بين المسارين، ويعتبرونها جزءا من استراتيجية أكبر على خلاف الموقف الأمريكي، الذي يعود إلى عهد كلنتون، والذي يقوم على المسار المزدوج، وضرورة بدء التحول الديمقراطي عدوانيا، دون أن يُترك رهينة للتقدم في الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني. ثم يؤكد الكاتب على أن الاختلاف أدعى للتكامل وليس التنافس والصراع بين المبادرات والأجندات.

يقرر الكاتب أن تجربة الولايات المتحدة في العراق، وإن كانت مرفوضة من البداية، وإن كانت نتائجها مدمرة على الشعب العراقي، وإن كانت قد أفرزت احتلالا سافرا، يمكن للولايات المتحدة أن تستغلها إذا كانت عازمة حقا على إدخال الديمقراطية وفرض الإصلاح السياسي على النظم الرافضة، فقد نقلت للمستبدين رسالة مفادها أن الولايات المتحدة إذا عزمت على أمر فليس أمامهم سوى الانصياع. فلماذا- كما يتساءل المؤلف- لا تستغل الولايات المتحدة تلك التجربة في إزاحة نظم الاستبداد الرافضة للإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي تشبثا بأهداب السلطة حتى الرمق الأخير، دون خوض تجربة الاحتلال كما فعلت في العراق؟

وبعد أن أوضح باران الرؤية الأمريكية للدور الأوربي يقدم بعض المقترحات للاستراتيجية المشتركة. يأتي على رأسها ما ذكره باسولز من قبل من ضرورة ملكية الأفكار والمشاركة من جانب المسلمين حتى لا تكون محل رفض من جانبهم، ثم يشدد على ضرورة عدم الإفراط في التعويل على جماعات المجتمع المدني، نظرا لإدراك قادة المنطقة لما يعنيه الإصلاح بالنسبة لهم- وهذا موضوع الورقة التالية- إلى جانب تنمية فهم أفضل للإسلام، وأخيرا ضخ المزيد من الأموال إلى المنطقة، حيث "لا يمكن للناس أن يتبنوا الأفكار التي نفخر بها في بيوتنا المكيفة" وهم في حاجة إلى الوظائف والطعام، ولذلك لابد من التنمية الاقتصادية لدول المنطقة بالتزامن مع الإصلاح السياسي.

ومن خلال تقييم رصين ورؤية واقعية لمنظمات المجتمع المدني تقلل آمي هاوثورن Amy Hawthorne من حالة الانتظار التي تعيشها الكثير من هذه المنظمات في الدول العربية. إن أروقة واشنطن المهتمة بمسألة الديمقراطية في الشرق الأوسط تسيطر عليها فكرة أن المجتمع المدني أساسي، بل المفتاح، للتحول الديمقراطي للنظم العربية الأوتوقراطية، لكن الواقع هو أن المجتمع المدني رغم وجوده في الدول العربية منذ فترة ليست قصيرة لم يتمكن من استئصال السلطوية المتخندقة في المنطقة، ولم يكن الطلقة الأولى التي تتبعها الثورة. فلابد من فهم أكثر واقعية لما يعنيه المجتمع المدني في بيئات سلطوية وشبه سلطوية كتلك السائدة في الدول العربية. ونحن وإن كنا نتفق مع المؤلف إلى درجة كبيرة في عدم جدوى التعويل بالكامل على المجتمع المدني في الدول العربية لوجود اختلافات في الحالة العربية واختلالات في المجتمع ذاته، إلا أننا لا ننكر بعض التغييرات التراكمية البطيئة، صحيح أن التحول الكامل لم يحدث، بل وما زال بعيداً عن التحقق، لكن الأصوات المطالبة بالإصلاح أصبحت

أعلى من ذي قبل، وأصبح هناك من يطالب المستبدين صراحة بالرحيل، وهو ما تؤكده مقالة كامبل فيما يلي.

تصنف هاوثورن منظمات المجتمع المدني في الدول العربية إلى خمسة قطاعات رئيسية: القطاع الإسلامي، وقطاع المنظمات المعنية بتقديم الخدمات، والمنظمات المهنية مثل النقابات المهنية والاتحادات العمالية، ومنظمات التضامن الاجتماعي أو الهوية، وأخيرا القطاع المؤيد للديمقراطية pro-democracy. تتباين الدول العربية في وجود وتعدد وتنوع منظمات المجتمع المدني، بدءا من السعودية وانتهاء إلى المناطق الفلسطينية، وبين هذين الطرفين تقع بقية الدول العربية. ثم تعرض بإيجاز لأسباب تفاوت هذه القطاعات في الحجم والفعالية والأجندات.

تقرر هاوثورن أن الغرب يميل إلى التركيز على الجانب "المدني" في مفهوم المجتمع المدني، بمعنى فهمه على أنه ليبرالي وديمقراطي أو قوة معارضة أو قوة كامنة يمكن تنشيطها بدعم من الخارج. في حين أن الواقع ينبئ عن أن هذا المجتمع لا يكون ديمقراطيا أو مضادا للهيمنة بالضرورة. ففي البيئات السلطوية يحسن فهم المجتمع المدني بمعنى محايد على أنه منطقة للحياة الجمعية associative التطوعية فيما وراء روابط الأسرة والعشيرة وباستقلال عن الدولة والسوق، وأن أهداف الناس من مثل هذه الحياة تختلف من المصالح الاقتصادية إلى العقيدة الدينية إلى الرغبة في الحفاظ على الوضع السياسي الراهن أو الرغبة في تغييره، سواء في اتجاه ليبرالي أو غير ليبرالي. معنى ذلك أن الديمقراطية والليبرالية ليست قرين المجتمع المدني في كل الحالات. وحتى يكون للمجتمع المدني دور في التحول الديمقراطي لابد لمنظماته أن تطور ثلاث خصائص أساسية: استقلالية حقيقية عن الدولة، وأجندة مؤيدة للديمقراطية، والقدرة على العمل في ائتلافات، وهو ما لم ينجزه المجتمع المدني في أي من الدول العربية.

فغياب الاستقلالية هو السمة الغالبة على المنظمات المدنية في كافة الدول العربية، حتى غدت هذه المنظمات مجرد امتدادات للمؤسسات الحكومية. أما أجنداتها فهي في الغالب غير مؤيدة للديمقراطية، بل وكثير منها ليس له أجندة سياسية من الأساس، وكثير منها يتبنى الأجندة الحكومية معوضة بذلك عن انسحاب الحكومة من قطاع الخدمات، بما يجعلها أداة في الحفاظ على الوضع الراهن. بل والقليل منها الذي له أجندة سياسية ديمقراطية يعاني التهميش ويجد صعوبة في توصيل رسالته وحث التأييد الشعبي، إلى جانب وصمة التغريب وتبني أفكار الغرب. أما عن تكوين الائتلافات والتشبيك بين المنظمات فهو غير وارد نظرا للاستقطاب الشديد الذي يعاني منه المجتمع المدني، الناتج هو الآخر عن أن العالم العربي نفسه مستقطب من الداخل بين رؤيتين متنافستين للتغيير الاجتماعي والسياسي: الإسلامية والعلمانية، كل منهما ترى الأخرى العائق في تحقيق رسالتها، وهو الاستقطاب الذي تعززه النظم وتستفيد من وجوده.

في ضوء ذلك تقدم هاوثورن بعض المقترحات أولها تقليل القمع بما يخلق مزيداً من المساحة للنشاط

المدني المستقل، وإحداث تغييرات اقتصادية تمكن هذه المنظمات من الاعتماد على نفسها، وتشجيع قيادات جديدة كارزمية في القطاع المؤيد للديمقراطية، وتشجيع حركة ليبرالية حقيقية داخل الإسلام والإسلام السياسي، وحل الصراعات في المنطقة، وتوجيه الدعم والمعونات مباشرة للمنظمات السياسية، بما في ذلك الأحزاب والحركات السياسية الديمقراطية، وليس منظمات خدمة المجتمع، وهو ما يمكن أن يفسر تحول الدعم الخارجي المباشر لنشطاء الإصلاح السياسي في الآونة الأخيرة.

يعرض ليس كامبل Les Campbell لأعمال المعهد الديمقراطي القومي للشئون الدولية National Democratic Institute for International Affairs الذي يمثل المؤسسة الدولية للحزب الديمقراطي الأمريكي. تدور ورقة كامبل حول أربعة محاور: عمومية الديمقراطية وبالأخص انسجام الديمقراطية مع الإسلام، وتفنيد بعض الأفكار الخاطئة الشائعة حول نشر الديمقراطية وبخاصة في الشرق الأوسط العربي، والتأكيد على حقيقة أن الديمقراطية تحدث وأنها ناجحة بالفعل في المنطقة، وأخيرا وضع استراتيجية لتعزيز الديمقراطية في الشرق الأوسط، ثم عرض بعض جهود وأعمال المعهد الديمقراطي القومي.

يبدو من ذلك تفاؤل الرجل بما تم إنجازه على طريق التحول الديمقراطي. فيما يتعلق بالمحور الأول، وبعد تعريف الديمقراطية من منظور معهده، يؤكد كامبل من خلال إحدى الدراسات المسحية أن ٨٠٪ من سكان ٧٠ دولة يشكل سكانها ٨٠٪ من سكان العالم يتفقون على تأييد الديمقراطية، لا يختلف في ذلك العالم العربي أو الإسلامي عن غيره من أبناء الثقافات الأخرى. ومن ذلك أيضا أن بالعالم العربي الكثير من الناس والجماعات المعنية بالإصلاح، وهو ما يدلل عليه كامبل بأمثلة من الأنشطة المدنية ووجود عدد كبير من المنظمات المدنية في الدول العربية. ومن الأفكار الخاطئة التي يفندها كامبل القول بفشل كل الجهود السابقة لإدخال الديمقراطية في الشرق الأوسط، مؤكدا أن الثورة وإن كانت لم تندلع وأن الديمقراطية وإن كانت لم تطبق في كل البلاد العربية، فليس معنى ذلك فشل كل الجهود السابقة، ففي العقد الماضي تحققت نجاحات كبيرة في عدد من الدول العربية على طريق تحرير المرأة والانتخابات وغيرها من المسارات. ثم يقدم كامبل بعض المقترحات لاستراتيجية غربية مشتركة تقوم في الأساس على الأنشطة غير الحكومية بما في ذلك الأحزاب والبرلمانات والحركات السياسية. كما يوصي بالحاجة إلى تقييم للدول الأكثر قابلية لتقبل الديمقراطية لتكون بمثابة النموذج للدول الأخرى الأبعد عن الديمقراطية، بالطبع مع عدم تجاهل هذه الأخيرة.

بعد ذلك تعرض جايل ميرز Gayle Meyers لأعمال منظمة "البحث عن أرضية مشتركة" غير الحكومية الدولية. تسعى تلك المنظمة إلى: خلق قنوات للحوار حول القضايا التي تؤثر على حياة الناس بما في ذلك السياسات وشكل الحكم، ومساعدة الناس على المشاركة في مجتمعاتهم، وبناء قدرات مؤسسات مثل المنظمات غير الحكومية والاتحادات العمالية، ونشر أفكار وقيم معينة مثل الفعل السلمي لدعم التغيير الاجتماعي. تقوم فلسفة المنظمة على "فهم الاختلافات" و"العمل على الأشياء

المشتركة". ورغـم أن المنظمة لم تستخدم مصطلح "التحول الديمقراطي" إلا أن جهودها كانت ناجحة في دعم الديمقراطية من أسفل من خلال تمكين قطاعات كثيرة من الشباب إلى قادة العمال.

تعرض شاها ريزا Shaha Riza للتعاون بين البنك الدولي والمجتمع المدني لدعم التنمية في الشرق الأوسـط وشمال أفريقيا. تثبت خـبرة البنك أن الاشتراك مع منظمات المجتمـع المدني يكون له تأثير تنموي قوي ومستدام، وأن البنك وإن كان يتعامل في الأساس مع الحكومات إلا أنه زاد من نشاطاته مع منظمات المجتمع المدني. كما يمكن للبنك تعميق قنوات المشاركة وتحسين البيئة لنشاط المجتمع المدني مـن خلال علاقاتـه مع الحكومات. بعد ذلك تعرضـ ريزا أمثلة لنشاطات وجهـود البنك الدولي في المنطقة.

وأخـيرا وتحت عنوان "دور مؤسسات المجتمع المدني في عمليـة السلام في الشرق الأوسط" يقدم بـول شام Paul Scham بعضـ المقترحات لتعزيز دور منظمات المجتمع المدني في تحقيق السلام بين الفلسطينيـين والإسرائيليـين. فالسلام وإن كان يتم بين الدول والكيانـات السياسية الرسمية إلا أنه لا يكفـي بدون هذه المنظمات. فاللقاء والتحاور وتبادل المنظورات ووجهات النظر يفيد في بناء الجسور بـين الشعوب التي مزقتهـا الصراعات. ومما يفيد في ذلـك أن أسرائيل والسلطـة الفلسطينية يمثلان استثناء في المنطقة في قوة منظمات المجتمع المدني، لكن يلزم ذلك تهدئة للأوضاع السياسية، فالتصعيد العسكـري من جانـب إسرائيل يجمد المجتمع الفلسطينـي ويجعل من الصعـب التواصل مع المنظمات الإسرائيلية ويضع تلك المنظمات في حرج. كما يلزم قبل ذلك أن تعمل هذه المنظمات باستقلالية حقيقية عن الدول.

إن القراءة المتأنية لمثل هذه المؤتمرات والمطبوعات والربط بينها وبين السياسة الأمريكية والأوربية في الشـرق الأوسط يؤكد التأثير الطاغي لها على عملية صنـع القرار هناك، وهو ما يمكن أن نلحظه فيمـا أثير حول دعم الولايات المتحدة لبعض الشخصيات المعارضة، وتحول الدعم الخارجي للمجتمع المـدني من منظمات خدمة المجتمـع إلى المنظمات ذات الأجندات السياسيـة الديمقراطية، والضغط في سبيل تقليل القمع وتوفير بيئة أكثر حرية للمجتمع المدني.

هوامش

*** إن هـذا التنـاول وإن كان يتسـم بالاعتدال عن كثير من الطرح الغربي، بل وجزء كبير من التناول العربي على مستوى نشطـاء الإصلاح السياسي والنظـم، إلا أنه يصور الواقـع وكأن العقبة الأساسية في سبيـل التحول الديمقراطي هـي الفكر الإسلامي وأصحاب الـرؤى الإسلامية، أو على الأقـل جزء منهم، وكأن النظم تسعى حثيثا للديمقراطية وأن الإسلاميـين هم العقبـة في طريقهـا، وأن شغلهـم الشاغل- بأغلبيتهم- هو مقاومة التحول الديمقراطي. وفي ذلك افتراء كبير على الواقـع في المجتمعات العربيـة، فأصحاب الرؤى الإسلامية، وإن لم تكن الديمقراطية على قمة أولوياتهم، فإنهم لا يناصبونها العداء، كمـا أن الفاعلين الإسلاميين الرئيسيين أعلنوا أولويـة الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي. إن الخطورة في مثل هذا الطرح أنه يبرئ ساحة النظم، المعرقل الرئيسي للتحول الديمقراطي، وبالتالي يحول دفة العمل عن الاتجاه الصحيح. فإن كان مثل هذا التيار موجوداً بالفعل إلا أنه ليس العائق الحقيقي أمام التحول الديمقراطي.

نحو دستور مصري جديد

في ذكرى مرور نصف قرن على مشروع دستور ١٩٥٤

معتز الفجيري *

في ذكرى مرور نصف قرن على مشروع دستور ١٩٥٤، وتحت عنوان "نحو دستور مصري جديد"، عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ورشة عمل بالقاهرة في الفترة من ٢٣-٢٥ مايو ٢٠٠٥ بالتنسيق مع الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، بمشاركة نخبة من خبراء القانون الدستوري وقضاة ومدافعين عن حقوق الإنسان، وأكاديميين وسياسيين، كما شارك في الورشة خبراء حقوقيون وأكاديميون من سوريا والمغرب والسودان وفلسطين والعراق ولبنان وتونس.

استهدفت الورشة فتح حوار حول القضايا الأساسية في عملية الإصلاح الدستوري التي تشكل واحدة من أهم مرتكزات التحول نحو الديمقراطية في مصر، وغيرها من الدول العربية، وتمثل نقطة الانطلاق في أي مشروع للإصلاح السياسي الشامل، وهو الأمر الذي تضمنته معظم مبادرات الإصلاح الجادة المقدمة من الفعاليات السياسية والمدنية المختلفة. كما اختبرت الورشة جدوى مشروع دستور ٥٤ كنقطة انطلاق نحو دستور مصري جديد.

وقد اكتسبت الورشة أهميتها من كونها تأتي في وقت تشهد فيه مصر عودة للسياسة بقوة إلى مختلف الفعاليات المجتمعية، وتجسد ذلك في النمو الملحوظ للحركات المطلبية والتشكيلات السياسية غير الحزبية التي تنادي بالإصلاح السياسي والدستوري، وقد ساهم الظرف الدولي والإقليمي في زيادة فرص تعبئة الفاعلين المجتمعيين، للتأثير على النخبة الحاكمة. فهناك اهتمام غير مسبوق للمجتمع الدولي بإصلاح المنطقة العربية، علاوة على أن قضايا الإصلاح والتحول الديمقراطي أصبحت في مقدمة أولويات المجال العام العربي والمصري.

*منسق البرامج بمركز القاهرة.

اتفق المشاركون في الورشة على أن عملية وضع دستور جديد، لابد وأن يتزامن معها مناخ سياسي داعم ومشجع، لإطلاق طاقات مختلف التيارات السياسية في مصر، كما أنه يتطلب الوصول لعقد سياسي جديد وتوافق مجتمعي، لن يتما إلا بحوار واسع بين التيارات والمشارب السياسية المتباينة دون إقصاء لأي طرف منها.

قيمة دستور ١٩٥٤

صاغ مشروع دستور ١٩٥٤ نخبة من الفقهاء الدستوريين والسياسيين، بناء على طلب مجلس قيادة الثورة، ولكنه لم ير النور منذ ذلك الوقت، وكان مصيره صندوق القمامة على حد تعبير القانوني الراحل الدكتور وحيد رأفت، وقد طرحت للنقاش في ورشة العمل مسودة دستور أعدها صلاح عيسى الكاتب الصحفي المعروف بالاستناد إلى مشروع دستور ١٩٥٤، وقد رحب بها المشاركون/المشاركات، ودعوا إلى ضرورة البدء لعملية استطلاع رأي مختلف الجماعات السياسية والمدنية، والنقابات المهنية، في مسودة الوثيقة الدستورية المستوحاة من مشروع دستور ١٩٥٤.

وعن قيمة مشروع دستور ١٩٥٤ وأسباب اعتباره صالحاً لأي حوار أو مبادرة للإصلاح السياسي والدستوري تركزت مداخلة صلاح عيسى في أن المشروع ينطوي علي رؤية متكاملة صاغها ممثلون للتيارات الفكرية والسياسية الرئيسية، التي لا تزال فاعلة حتى اليوم. ويتضمن الحدّ الأدنى لرؤية شاملة لقضية الإصلاح يمكن أن تحشد من حولها جبهة وطنية من الإصلاحيين المصريين، بعيدا عن التركيز علي التفاصيل والإصلاحات الدستورية الجزئية التي تستهدف ترقيع الدستور القائم.

كما أن المشروع يعالج معظم العيوب والثغرات التي جاءت بها الدساتير التي حلّت محله، وآخرها الدستور القائم، وأدت إلي التشوهات الدستورية الراهنة، خاصة ما يتصل منها بالعلاقة بين السلطات، وبصورة أكثر تحديدا السلطات الواسعة التي أدت إلي هيمنة السلطة التنفيذية، علي الدولة والمجتمع، علي نحو لم يعد يتواءم مع الأوضاع المحلية والإقليمية والدولية الراهنة، و أنه ينطوي علي ما يعتبره البعض مكاسب اجتماعية واقتصادية حققتها ثورة يوليو، وتضمنتها نصوص الدستور القائم، بل ويقدم مكاسب أوسع مما يرد في الدستور القائم فضلا عن أنه يضمن الحقوق والحريات الأساسية للمصريين.

ويحيطها بسياج من الحماية، يحول دون إهدارها، أو التحايل للعصف بها. ويتسم بدرجة عالية، من دقة الصياغة، علي نحو يكفل تنفيذ نصوصه، ويسد الباب أمام أية محاولة لتفسيرها علي غير ما قصد إليه المشرِّع الدستوري.

جمهورية برلمانية أم رئاسية ؟!

إحدى النقاط التي أثارت نقاشات واسعة في ورشة العمل، هو إذا ما كان تغيير الصيغة الرئاسية

للنظـام السياسي المصري تشكل إحدى الأولويات في وضع دستور جديد. فالبعض يرى أنه ليس من المهـم تحديد شكل النظـام سواء كان رئاسيـاً أو برلمانياً أو نظاماً مختلطاً يجمع بـين سمات النظامين، فالقضيـة المحورية هـي أن يحترم النظام التوازن بـين السلطات الثلاث وأن تكـون السلطة التنفيذية مسئولـة ومحاسبة أمام السلطة التشريعية والتي بدورها تملـك نصيباً كبيراً من الصلاحيات باعتبارها تضـم نواب الشعـب المنتخبين. فضلا عن توفير ضمانـات لاستقلال السلطة القضائيـة وقيامها بدور رقابـي على باقي السلطات. من ناحية أخـرى وتدعيما للنظام البرلماني أوضحت المداخلة التي قام بها الدكتـور محمد السيد سعيـد الخبير بمركز الأهرام للدراسات السياسيـة والاستراتيجية المبررات التي يقوم عليها تفضيل نظام الجمهورية البرلمانية باعتباره الخيار الأكثر وليس الأقل واقعية في مصر.

فهناك حاجة إلى إحداث قطيعة قوية مع التقاليد الاستبدادية للنظام الرئاسي في مصر والتي أرسيت منـذ قيام حركة يوليو ١٩٥٢ وقد تجسدت في التجارب الدستوريـة التي مرت بها مصر حتى دستور ١٩٧١، كمـا أكد سعيد أن النظام البرلماني يوفر ضماناً لنضـوج وتنمية نظام الدولة وتعزيز التعددية الحزبية وإنعاش الطبقة السياسية.

وأشار إلى ضرورة وجود مناقشة عقلانية للقضية الأساسية التي يطرحها أنصار النظام الرئاسي، وهـى نظرية الفرعونية السياسية والتي تقـول إن هناك صعوبة كبيرة في الانتقال إلى النظام البرلماني لأن الشعـب المصري يتعلق بالزعامة الشخصيـة، ويريد أن يتوحد مع زعماء كبار وذلك لأن الثقافة السياسية الأساسية تقوم على مفهوم الفرعونية السياسية.

والواقـع أن هذا الادعاء يعد مـن أكثر التعميمات الشائعـة جهلا بالتاريـخ السياسي والدستوري الحقيقي لمصر.

تعديل دستور ١٩٧١ أم تغييره

هناك منهجان عند الحديث عن إصلاح دستور ١٩٧١ أولهما منهج يطالب أنصاره بإلغاء الدستور الحـالي لعـام، وسن دستور جديد يهـدف إلى تحقيق مبـدأ الفصل والتوزان بـين السلطات الثلاث، ويعـزز دور السلطة التشريعية في الرقابة ومحاسبة السلطـة التنفيذية، ويقلص الصلاحيات الممنوحة لرئيس الجمهورية، ويحقق اللامركزية في الحكم. وآخر يطالب بإدخال تعديلات جذرية على مواد الدستور الحالي وإلغاء البعض الآخر والإبقاء على مواد أخرى. إلا أن ما تم الإجماع عليه في ورشة العمـل أن دستـور ١٩٧١ لم يعد يتلاءم مع التغيرات السياسيـة والاجتماعية والاقتصادية في مصر، فهناك ضـرورة وضع دستور جديد تقـوم فلسفته على الديمقراطية والتعدديـة السياسية والاعتراف بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان.

في ورقتـه حـول دستور ١٩٧١ والمعايـير الدولية لحقوق الإنسـان أشار عبد اللـه خليل أن نهج الدستـور المصري اتسم بتفويض المشرع بالمساس بحقوق الأفراد والمؤسسات الديمقراطية فى المجتمع

بمقتضي القانون، فقواعد الدستور المصري فيما يتعلق بالحقوق والحريات العامة لم يتم صياغتها فى عبارات دقيقة ولم تحدد القيود التي تفرض على صلاحيات السلطة التشريعية بشأن فرض التحديدات والتقييدات على حقوق الإنسان المصري وحرياته، وهو الأمر الذي سمح بهذه السلطة بفرض قيود وتحديدات تتجاوز الحدود الواردة فى الإعلان العالمي والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان فتم بذلك تقييد حرية تكوين الأحزاب، والحق في تكوين الجمعيات، والانتقاص من استقلال السلطة القضائية ومصادرة حريات الرأي والتعبير.

الدستور أيضا لم يحدد بدقة أسباب إعلان حالة الطوارئ بشكل لا يسمح بالتأويل، إنما أحالت إلى القانون، علماً بأن القانون النافذ بشأن حالة الطوارئ هو القانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨ أي قبل صدور الدستور الحالي ١٩٧١. كما أن نص المادة لم يقيد إعلان حالة الطوارئ الصادر من رئيس السلطة التنفيذية بضرورة الالتزام بالقيود الواردة فى المادة "٤" من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية والتي تشمل ما يعرف بالحقوق غير القابلة للانتقاص أثناء الحالات الاستثنائية والتي تأتي في قائمتها الحق في الحياة، وحظر التعذيب، وحرية الفكر والوجدان والدين، ومبدأ شرعية الجرائم والعقوبات.

في الورقة التي قدمها المحامي نجاد البرعي تحت عنوان "الإصلاح الدستوري كمدخل أساسي للإصلاح السياسي في مصر" تحدث الكاتب حول التلازم ما بين مطالب الإصلاح السياسي وبين مطلب وضع دستور أو تعديله، والذي اعتبره تلازما تاريخيا، له ضرورات واقعية، فمن ناحية لا يمكن ضمان استمرار واستقرار عملية الإصلاح السياسي بغير دستور يحميها من تغول السلطة التنفيذية عليها، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن الموافقة علي أن الدستور وفقط هو الضامن لعملية الإصلاح السياسي، فالدستور مهما كان صريحا واضحا، إلا أنه لا يمكن أن يضمن الإصلاح السياسي إلا إن توافرت الإرادة السياسية للنظام الحاكم علي البدء فيه أو الاستمرار في دعمه وتطويره.

ولكي يضمن الدستور عملية الإصلاح يتحتم أن يتوافر فيه بعض الشروط من أهمها أن يحقق التوازن في توزيع السلطات بين مؤسسات النظام السياسي وفقا لطبيعة هذا النظام، فبقطع النظر عن نوع النظام السياسي وطبيعته برلمانيا كان أم رئاسيا، فإن الدستور يجب أن يضمن توازن السلطات وتوزيع المسئوليات، وعمليات رقابة متبادلة، وهو الأمر الذي يضمن ألا ينفرد شخص أو تنفرد مؤسسة بالقوة والنفوذ علي حساب الأشخاص أو المؤسسات الأخرى. وأن تكون هناك ضمانات للحقوق والحريات العامة دون إحالة إلي أي وثيقة أخرى ما خلا الدستور ذاته، فالحقوق والحريات العامة لا يجوز تقييدها لا بقانون دائم ولا بقانون مؤقت، فهذه لم يجعل الدستور للمشرع عليها من سبيل، بل هي حريات وحقوق تجوز تسميتها بالحريات والحقوق المطلقة، فلا يجوز للمشرع أن يتدخل بتشريع في تحديدها، ولا حتى تنظيمها بما يسلبها محتواها، وإلا كان التشريع باطلا، وأن ينظم الدستور بشكل واضح طريقة تعديله أو استبداله، وأن يجعل للنصوص الخاصة بالحقوق والحريات

العامة قدسية مطلقة وقوة أعلى من باقي مواده، فلا يجوز تعديلها أو استبدالها أو المساس بها تحت أي ظرف من الظروف ولا بأي طريقة من الطرق، فالحقوق والحريات العامة، كما يراها فقهاء القانون الدستوري المحترمون ونتابعهم، هي حقوق وجدت قبل أن توجد الدولة ذاتها، وأن كل تشريعات الدولة، حتى التشريعات الدستورية ذاتها، يجب ان تضمن حمايتها وصونها باعتبارها من خلق النظام الاجتماعى، وليست وليدة إرادة المشرع.

معضلة العلاقة بين الدين والدولة

تطرقت الورشة إلى إشكالية العلاقة بين الدين والدولة في إطار عملية الإصلاح الدستوري، وقد شهدت تباينا في الآراء فهناك اتجاه كان يرى بأن النص على أن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة مصدر التشريع يهدد الحياد الذي من المفترض أن يتسم به الدستور تجاه طوائف المجتمع، وينتقص من المواطنة ومبدأ المساواة بين المواطنين. ومع ذلك يتفق البعض من داخل هذا الاتجاه على أن تغيير المادة الثانية الخاصة بالنص على الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع في الدستور الحالي يبدو غير محتمل في المدى القريب والمتوسط، نظرا للضغوط الداخلية من المؤسسة الدينية الرسمية، وجماعة الإخوان المسلمين، وكتلة بارزة في الحزب الوطني، وعدم تحمس بعض أحزاب المعارضة لتغيير المادة، مما يحصر دائرة المطالبين بتغييرها في اليساريين والليبراليين ومنظمات حقوق الإنسان. وفي هذا الإطار أشار نبيل عبد الفتاح الخبير بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية أن أقرب الاستراتيجيات المرشحة هو استمرارية نص المادة الثانية – مع إمكانية التخفيف اللغوي لها في ظل نظرية المصدر الرئيسي للتشريع– وإنتاج تشريعات وضعية لا تؤدى إلى تغيير في طبيعة النظام القانوني الكلى ومصادره التاريخية باستثناء نظم الأحوال الشخصية التي تخضع للشرائع الدينية للمصريين، وهو ما يمثل استمرارا للتقاليد وثقافة الدولة المصرية في ظل نظام يوليو. وأضاف أن جماعة الإخوان المسلمين مترددة بصدد تغيير الدستور حتى لا يشمل المادة ٢ من الدستور ووضع الشريعة بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع. ورغم بعض التغير في خطاب جماعة الإخوان المسلمين إزاء الإصلاح الدستوري والسياسي كما برز في مبادرة المرشد العام للجماعة محمد مهدى عاكف إلا أن رؤية الجماعة، وأصوات بعض العناصر الإصلاحية من الجيل الوسيط، لا تزال عند حدود الموازنة بين غلبة فقه الجماعة، وقادتها التاريخيين، وتراثهم الفقهي والأيديولوجي، والتأويلى، وبين متطلبات التغيير والإصلاح والتجديد الفقهي، وإبداع رؤى سياسية جديدة. ولاشك أن فقه المواءمات والموازنات – ذا الطابع السياسي– أمر يتصل بأمور تخص تماسك الجماعة. من هنا تبدو غلبة الضوابط الشرعية، وأن بنود المبادرة يحكمها ضابط رئيسي ألا وهو حدود الشريعة الإسلامية.
الاتجاه الثاني يرى أن النص على أن الإسلام دين الدولة، وأن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع لا يتعارض مع تأسيس مجتمع ديمقراطي، ولا يصطدم مع حريات وحقوق الأفراد. وهناك رأي

ثالث يحاول التوفيق بين الاتجاهات السابقة، يقوم على أن ينص الدستور على أن الإسلام دين غالبية المصريين، مع احترام حق الجماعات الدينية الأخرى، في ممارسة حقوقهم الدينية، والتمتع بثقافاتهم الخاصة. الأمر الذي لن يؤسس أحكاماً في الممارسة السياسية تنتقص من دولة المواطنة.

اللامركزية والحكم المحلي

الباحث سامح فوزي أشار في ورقته حول نظام الحكم المحلي في مشروع دستور ١٩٥٤ إلى أن الإدارة المحلية تعبر عن ديمقراطية أي نظام حكم؛ نظرا لأنها تتصل مباشرة بمفهوم المشاركة الشعبية، والقدرة علي التعبئة والتنظيم والتعبير عن المصالح علي المستويات دون القومية. وتتأثر الإدارة المحلية بحالة نظام الحكم بشكل عام. وأضاف أن مشروع دستور ١٩٥٤ خطوة متقدمة علي طريق منح مزيد من الاستقلال للهيئات المحلية، وتكشف المقارنة بين نصوصه وبين نصوص دستور ١٩٢٣ ودساتير نظام يوليو اللاحقة عن وجود نزوع لدى أعضاء لجنة الدستور التي تشكلت عام ١٩٥٣ في تطوير دستور ١٩٢٣ علي نحو يسمح بتلافي أخطاء ومثالب تطبيقه، في حين عمدت دساتير الخمسينيات والستينيات وصولا إلي الدستور الدائم ١٩٧١إلي تجنب تضمين نصوص دستورية تحفظ للإدارة المحلية استقلالها، وترك الأمر برمته في يد المشرع العادي.

وتظهر ترسانة القوانين التي صدرت في العقود الخمسة الأخيرة عن تخبط واضح في التعامل مع مسألة اللا مركزية، وقد اتجهت النقاشات في الورشة إلى تفضيل نظام الحكم المحلي القائم على اللامركزية، وتوسيع سلطات وصلاحيات الأجهزة المحلية، من خلال انتخاب مجالس محلية، في المحافظات والمدن والقرى، تتولى بدورها انتخاب المحافظين ورؤساء المدن والقرى، خلافا للوضع الراهن، الذي يجعل المحافظين ورؤساء المدن والقرى جزءا من السلطة التنفيذية. تقوم المجالس المحلية المنتخبة بإدارة المرافق والأعمال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية بدائرتها، وتسهر علي رعاية مصالح الجماعات والأفراد وكفالة الحقوق والحريات العامة، كما تعاون في الشئون الانتخابية وشئون الأمن المحلي.

المحكمة الجنائية الدولية

الممارسات الأولى وتطورات الموقف الدولي منها

د. مصطفى عبد الغفار *

بشر العديد من الأكاديميين باعتبار نظام روما المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية خطوة تاريخية في مراحل تطور القانون الدولي واعتبر صك إنشاء المحكمة الجنائية الدولية لا يقل أهمية عن الميثاق المنشئ للأمم المتحدة. في حين طالب البعض –وبحق– بالتروي انتظاراً لتقييم التجربة وكيفية تعامل المجتمع الدولي معها.

وقد بلغ عدد التصديقات على نظام روما حتى الآن ٩٩ تصديقاً، أما الدول الموقعة فعددها ١٣٩ دولة، ومن بين الدول المصدقة دولتان عربيتان هما الأردن و جيبوتي.

وقد تلى دخول نظام روما حيز النفاذ عدة خطوات لتفعيل المحكمة حيث انعقد مؤتمر الدول الأطراف و تم انتخاب أعضاء المحكمة و المدعي العام.

وقد أحيل للمحكمة بالفعل عدد من القضايا سواء من الدول الأطراف أو من مجلس الأمن، وشرع المدعي العام بالفعل في البدء في التحقيق في بعضها. وربما لذلك كان الوقت مبكراً لتقييم تجربة المحكمة ومدى فعاليتها، على أن اللافت للنظر هو تطور الموقف الأمريكي من المحكمة.

القضايا المعروضة على المحكمة:

أحيل للمحكمة الجنائية الدولية حتى الآن عدة قضايا قرر المدعي العام بالفعل بدء التحقيق في ثلاث منها وهي (الكونغو الديمقراطية– أوغندا– دارفور)، بينما لم تتحدد بعد إمكانية بدء التحقيق في وقائع قضية أفريقيا الوسطى:

* مستشار وباحث قانوني في مجال حقوق الإنسان– مصر

الكونغو الديموقراطية:

في ٢٣ يونيو ٢٠٠٤ أعلن رئيس جهاز الادعاء العام أمام المحكمة الجنائية الدولية وهو الأرجنتيني لويس مورينو- أوكامبو Luis Moreno–Ocampo عن بدء أول تحقيق أمام المحكمة الجنائية الدولية معلنا أنه سيتولى التحقيق في الجرائم الخطيرة المدعي ارتكابها في الكونغو الديموقراطية منذ ١ يوليو ٢٠٠٢ و قد تم اتخاذ هذا القرار بعد فحص ضوابط اختصاص المحكمة وشروط قبول الدعاوى أمامها وفقا لنظام روما المنشئ للمحكمة وخلص المدعي العام إلى أن ذلك التحقيق سيكون في مصلحة العدالة ومصلحة الضحايا.

وقد أشار قرار المدعي العام إلي أن جهاز الادعاء كان متابعا ودائم التحليل للموقف في جمهورية الكونغو الديموقراطية منذ يوليو ٢٠٠٣ وعلى وجه الخصوص ما يتصل بالجرائم المرتكبة في إقليم Ituri في سبتمبر ٢٠٠٣، ولذلك فقد أخطر الدول الأعضاء بصدد طلب الإذن من الدائرة التمهيدية بالمحكمة لاستخدام سلطاته في التحقيق (وفقا للمادة ١٥ من نظام روما) إلا أنه كان يرى أن الإحالة من قبل الكونغو الديموقراطية ودعمها لعمل المحكمة سيساعده كثيرا على إتمام ذلك العمل. وتبعاً لذلك فقد رحبت جمهورية الكونغو الديموقراطية في نوفمبر ٢٠٠٣ بتدخل المحكمة الجنائية الدولية و في مارس ٢٠٠٤ أحالت الموضوع برمته إلي المحكمة.

وتشير التقارير إلي أن ملايين المدنيين قد توفوا نتيجة الصراع المسلح في الكونغو الديموقراطية منذ بداية التسعينيات، إلا أن اختصاص المحكمة ينحصر في الجرائم المرتكبة بعد ١ يوليو ٢٠٠٢ عندما دخل نظام روما حيز النفاذ، وقد أشارت تقارير العديد من المنظمات الحكومية و غير الحكومية إلي حصول الآلاف من حالات الوفاة عن طريق القتل الجماعي والإعدام بدون إجراءات قضائية منذ ٢٠٠٢، فضلا عن تزايد حالات الاغتصاب والتعذيب والنقل القسري والاستخدام غير المشروع للأطفال كجنود.

ويعتبر السيد لويس مورينو- أوكامبو أن بدء التحقيق الأول أمام المحكمة الجنائية الدولية يمثل خطوة هامة للأمام لصالح العدالة الدولية وضد الإفلات من العقاب ولحماية الضحايا.

أوغندا:

ويتعلق التحقيق في هذه الحالة بالأحداث التي وقعت في شمال أوغندا، و قد أحيل الأمر إلي جهاز المدعي العام بالمحكمة من قبل أوغندا في ديسمبر ٢٠٠٣. وقد قرر المدعي العام بتاريخ ٢٩ يوليو ٢٠٠٤ بدء التحقيق في هذه الحالة بعد أن خلص لدى تحليله المعلومات الأولية المتاحة لديه إلي تحقق شروط الاختصاص و المقبولية للدعوى أمام المحكمة.

دارفور - السودان:

على خلاف الحالتين السابقتين والتي يتعلق الأمر فيهما بإحالة من قبل دولتين من الدول الأطراف وبشأن جرائم ارتكبت على أقاليم هذه الدول، فإن الوضع بشأن دارفور يعد أولى تطبيقات الإحالة من

قبل مجلس الأمن وبشأن دول غير أطراف في نظام روما.

وقد أحال مجلس الأمن الوضع في دارفور إلي المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية بموجب القرار ٢٠٠٥/١٥٩٣ الصادر بتاريخ ٣١ مارس ٢٠٠٥ والذي ضمنه أن الوضع في السودان يشكل تهديدا للسلم و الأمن الدوليين، وأنه لذلك يتصرف بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، ولذلك فقد قرر أن يحيل الوضع في دارفور إلى المدعي العام بالمحكمة الجنائية الدولية للنظر في الجرائم الحاصلة بعد ١ يوليو ٢٠٠٢، وطلب القرار من السودان وجميع الدول الأطراف الأخرى في النزاع أن تتعاون مع المحكمة.

وقد صدر هذا القرار على أثر صدور تقرير اللجنة الدولية لتقصي الحقائق حول انتهاكات القانون الدولي الإنساني وقانون حقوق الإنسان في دارفور، والتي أنشأها الأمين العام للأمم المتحدة في أكتوبر ٢٠٠٤ وقدمت تقريرها في يناير ٢٠٠٥ متضمناً أن هناك ما يدعو للاعتقاد بأن جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب قد ارتكبت في دارفور، وأوصت بإحالة الوضع إلى المحكمة الجنائية الدولية.

على أن اللافت للنظر في قرار مجلس الأمن هو استثناء كافة الموظفين الحاليين والسابقين التابعين لدول مشاركة من خارج السودان ليست طرفا في نظام روما من الخضوع لاختصاص المحكمة. وأنه في حالة الادعاء بارتكاب أي موظف ممن شاركوا في العمليات التي قام بها المجلس أو الاتحاد الإفريقي لفعل أو امتناع يمكن أن يشكل جريمة، فإنه سيخضع للاختصاص الحصري للدولة التي يحمل جنسيتها ما لم تتنازل هذه الدولة صراحة عن هذا الاختصاص لصالح المحكمة الجنائية الدولية!

وبتاريخ ٦ يونيو ٢٠٠٥ قرر المدعي العام للمحكمة بدء التحقيق في الوضع في دارفور بالسودان، وذلك بعد تحليل معلومات من مصادر مختلفة والتحقق من توافر شروط الاختصاص والمقبولية للمحكمة.

أفريقيا الوسطى:

بتاريخ ٦ يناير ٢٠٠٥ تلقي المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية رسالة من قبل حكومة جمهورية أفريقيا الوسطى تشير إلي الجرائم التي ارتكبت على إقليمها منذ ١ يوليو ٢٠٠٢ تاريخ دخول نظام روما حيز النفاذ.

ويعكف مكتب المدعي العام الآن وفقا لنظام روما وللائحة إجراءات المحكمة على دراسة وتحليل المعلومات المتاحة لديه والتي يمكن تلقيها حتى يحدد ما إذا كان من الممكن بدء تحقيق في الوقائع، ولذلك فقد طلب من الكافة موافاته بأية معلومات إضافية قد تفيد في هذا الشأن، سيما فيما يتعلق بجسامة الجرائم موضوع الإحالة، و أية إجراءات وطنية اتخذت لملاحقتها.

حالات أخرى:

أرسلت العديد من الحالات الأخرى إلي مكتب المدعي العام بشأن جرائم تدخل في اختصاص المحكمة

وذلـك من قبل أفراد، ومجموعـات، ومنظمات غير حكومية، ولم يعلن مكتب المدعي العام تفاصيل هذه الحـالات. إلا أنه ذكـر أن المكتب يقوم بجمع المزيد من المعلومات بشأنها ليقـرر الإجراء المناسب الذي قد يتخذه.

ويتيـــح نظـام روما للمحكمة الجنائية الدوليـة مشاركة أوسع للضحايا في الإجـراءات أمام المحكمة، إذ يتيـح لهم التقـدم بأية معلومات إلى المدعي العـام وتقديم مذكرات مكتوبة إلي الدائـرة التحضيرية، بل والحضـور أمامها سواء شخصيا أو عن طريق محامٍ. و هو مـا لم يكن متاحا أمام المحاكم الجنائية ال Ad Hoc السابقة كما هو الحال بالنسبة ليوغوسلافيا وروَاندا.

و يمكن التواصل مع المحكمة على العنوان التالي:

ICC – International Criminal Court
Maanweg، 174
AB The Hague 2516
The Netherlands
Tel: +31 (0) 705158515
Fax: +31 (0) 705158555
E-mail: trust.fund@icc__cpi.int
vpru@icc__cpi.int

وبرغم أن الوقت مازال مبكراً، كما سبق، للحديث عن تجربة المحكمة إلا أن القراءة الأولية لقرارات المدعي العام الأولى تسمح باستخلاص بعض الملاحظات على النحو التالي:

أولا: لم يشرع المدعي العام في البدء في التحقيق في أي حالة أبلغ عنها من قبل أفراد أو منظمات دولية حكومية أو غير حكومية، و إنما سائر الحالات أحيلت من الدولة نفسها التي ارتكبت على إقليمها الجريمة، أو من قبل مجلس الأمن.

ثانيا: تثير إحالة الدول لانتهاكات وجرائم ارتكبت على إقليمها الدهشة، خاصة إذا علمنا أن الأصل أن اختصاص المحكمة الجنائية الدوليـة ليس بديلا للقضاء الوطني، فالطريق الأمثل للقضاء على أشد الجرائم خطـورة هو قضـاء وطني قادر وفعال، ولا يقوم اختصاص المحكمـة إلا حين يكون القضاء الوطني غير قادر وغير راغب في الاضطلاع بالتحقيق والمقاضاة.

ثالثـا: تكرس إحالة الوضع في دارفـور بالسودان كل عيوب الإحالـة السياسية من قبل مجلس الأمن ويتمثـل ذلك في استثناء كافة الموظفين العاملين في السودان الذيـن لا يحملون الجنسية السودانية أو جنسية دولة طرف في نظام روما، من الخضوع لاختصاص المحكمة.

ويـدق الأمر حين يتعلق الادعاء بجريمة اشترك في ارتكابهـا مواطنون سودانيون وآخرون ممن لا

يخضعــون لاختصاص المحكمة، الأمر الذي يثير العديد من الصعوبات لدى التحقيق والمحاكمة، ويكرس فكرة الإفلات من العقاب والعدالة الانتقائية التي وضع نظام روما لمواجهتها.

تطور الموقف الأمريكي من المحكمة الجنائية الدولية

يمكــن الفصل لدي تتبع الموقف الأمريكــي من المحكمة الجنائية الدولية بين مرحلتين الأولى لدى انعقاد مؤتمــر روما وإعداد النظام الأساســي للمحكمة، والثانية المرحلة التي تلت سحب توقيعها على ذلك النظام في ٦ مايو ٢٠٠٢.

أولا: الدبلوماسية الأمريكية وإعداد النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية:

سعــت الولايــات المتحدة الأمريكية إلي أن يستجيــب نظام روما المنشئ للمحكمــة الجنائية الدولية لعدة شواغــل تهمها يمكن إجمالها بأنها تدور حــول تقييد اختصاص المحكمة بالنسبــة لرعايا دول غير أطراف فيها، تقييد سلطات الادعاء أمام المحكمة، تأجيل نفاذ بعض الالتزامات التي تضمنها نظام روما. وتعكس تلك الشواغل رغبة الولايات المتحدة الأمريكية في أن تتفادى أن توضع السياسة الأمريكية موضع المساءلة الدوليــة سيما مــع تعدد العمليــات العسكرية التي تقوم بها خــارج الحدود الوطنية، و هــو ما عبرت عنه الخارجيــة الأمريكية مراراً بأن الولايات المتحدة ترغب في أن تنــأى بنفسها عن ادعاءات تحركها دوافع سياسية Politically Motivated allegations.

فمــن ناحية أولي عارضت الولايــات المتحدة الأمريكية معارضة شديــدة في إمكانية امتداد اختصاص المحكمــة لملاحقة رعايــا دول ليست طرفا في نظام روما مستندة إلي اعتبــارات السيادة الوطنية، وإلي أن الالتزامــات الناشئــة عن الاتفاقية يجب أن تقتصر على أطرافهــا. إلا أن هذه المحاولة لم تنجح، وأجازت المــادة ١٢ من نظام روما أن يمتد اختصاص المحكمة في حالة ارتكاب الفعل المجرم على إقليم دولة طرف أو على متن سفينة أو طائرة تابعة لها.

وإذا كانت الولايات المتحدة لم تنجح في تقييد الاختصاص على النحو السابق فقد تمكنت من إدراج نص المادة ٩٨ إلى نظام روما، والذي يسمح بتعطيل عمل المحكمة على نحو ما سنعرض لاحقا.

أمــا عــن تقييد سلطات الادعاء أمام المحكمة فقد كانت وجهة النظــر الأمريكية في البداية هي أن يستئثر بذلــك مجلس الأمن وحده، و إزاء المعارضة الدولية حاولت الولايات المتحدة حجب هذا الحق عن المدعي العــام المستقل وأن يقتصر على الــدول الأطراف ومجلس الأمن. إلا أن نظام روما انتهى إلى إعطاء حق الادعــاء أمــام المحكمة لكلٍ من المدعي العــام إذا توافرت له معلومات مــن أي مصدر عن حصول جرائم تخضع لاختصاص المحكمةً، وكذا للدول الأطراف، ومجلس الأمن. وجدير بالذكر أن الموقف الأمريكي لم ير في تخويل مجلس الأمن سلطة إحالة قضايا إلى المحكمة حتى بالنسبة لدول غير أطراف في نظام روما أي عدوان على السيادة الوطنية.

علـى أن المفاوضـ الأمريكي تمكن مـرة أخرى من وضع قيد خطير على سلطـات المدعي العام حين أجـازت المـادة السادسة عشرة من نظام رومـا لمجلس الأمن أن يطلب إلى المحكمـة أو المدعي العام وقف إجراءات التحقيق أو المقاضاة و عندها يتعين على هؤلاء الامتثال لقرار المجلس.

وأخـيراً و بنـاء على اقتراح أمريكي أجازت المادة ١٢٤ من نظام روما للدول الأطراف أن تعلن عن عدم قبولها اختصاص المحكمة لمدة سبع سنوات من بدء سريان هذا النظام عليها فيما يتعلق بادعاءات تتصل بارتكاب جرائم حرب على إقليمها أو من قبل مواطنيها.

وقد كان مضمون الاقتراح الأمريكي بداءة هو الترخيص للدول بأن تؤجل كافة التزاماتها وفقا لنظام روما لمدة عشر سنوات قابلة للتجديد. إلا أن المفاوضين في مؤتمر روما تمكنوا من تقييد الطرح الأمريكي من ناحيتين الأولي بقصر الأمر على جرائم الحرب فقط، والثانية بتقييد الإطار الزمني بسبع سنوات غير قابلة للتجديد.

ثانياً: الموقف الأمريكي بعد سحب التوقيع على النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية:

في ٦ مايو ٢٠٠٢ أخطرت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية الأمين العام للأمم المتحدة بأنها لا تنوي أن تكـون طرفاً في نظام روما المنشئ للمحكمة الجنائية الدوليـة وأنها لا تتحمل أي التزام قانوني ناتج عن توقيعهـا علـى ذلك النظـام في ٣١ ديسمبر ٢٠٠٠. وقد تلـى ذلك تبني مجموعة من الإجـراءات اتخذتها الولايـات المتحـدة الأمريكية تهدف إلى مناهضـة نظام روما المنشئ للمحكمة، وضمـان عدم تعرض أي مواطن أمريكي لإمكانية الملاحقة أو المقاضاة أمام المحكمة أو الخضوع لولايتها.

قانون حماية أفراد الخدمة الأمريكية:

American Service members' protection

وقـد وقع رئيس الولايات المتحدة الأمريكية هذا القانون في ٢ أغسطس ٢٠٠٢ ويتضمن القانون حظر انعقـاد الاختصاص للمحكمة الجنائية الدوليـة بالنسبة لسائر أفراد الخدمة الأمريكية، وليس فقط المواطنين الأمريكيين، كما يقصر التعاون مع المحكمة في أضيق نطاق، ويعطي هذا القانون لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية صلاحية تقدير التعاون العسكري مع الدول الأخرى الأطراف في النظام الأساسي للمحكمة.

قرارا مجلس الأمن ١٤٢٢ /٢٠٠٢، ١٤٨٧ /٢٠٠٣:

وقـد طلـب القرار الأول من المحكمة عـدم اتخاذ أي إجراءات ضد أي مـن العاملين في عمليات حفظ السـلام التابعـين لدول ليست أطرافاً في نظام روما وذلك لمدة سنة تبدأ مـن ١ يوليو ٢٠٠٢ قابلة للتجديد، ويشمـل ذلك العاملـين الحاليين والسابقين، وطلب القرار من كافة الـدول الأعضاء في الأمم المتحدة عدم اتخاذ أي إجراء يتعارض مع هذا القرار.

ولدى مناقشة هذا القرار تقدم ممثلو كل من كندا والبرازيل ونيوزيلندا وجنوب أفريقيا برسالة إلى رئيس المجلس يوضحون فيها عدم شرعية قيام المجلس بإعطاء نفسه الحق في تفسير وتغيير مضمون اتفاقية ملزمة، وسعت الدول إلى إقناع الولايات المتحدة بوجود ضمانات في نظام المحكمة تحول دون إساءة استخدامها إلا أن الولايات المتحدة صممت على استصدار القرار.

وقد تضمن القرار الثاني تجديد المهلة التي منحها القرار الأول لمدة سنة أخرى، وقد امتنعت كل من فرنسا وألمانيا وسوريا عن التصويت على هذا القرار. وقد سعت الولايات المتحدة إلى تمديد هذه المهلة مرة أخرى إلا أنها لم توفق في ذلك.

اتفاقيات عدم التسليم للمحكمة الجنائية الدولية (اتفاقيات المادة ٩٨) :

وضماناً لعدم تعرض أي مواطن أمريكي أو أحد أفراد الخدمة الأمريكية لإمكانية الملاحقة أو المحاكمة أمام المحكمة الجنائية الدولية، ولما كان اختصاص المحكمة يمتد في بعض الأحيان لرعايا دول غير أطراف في نظامها الأساسي في حالة ارتكاب الجريمة على إقليم دولة طرف فيه، ونظراً لامتداد العمليات العسكرية الأمريكية لأماكن متفرقة خارج الحدود الوطنية، فقد سعت الحكومة الأمريكية لإبرام اتفاقيات ثنائية مع دول مختلفة بغرض ضمان عدم تسليم المواطنين الأمريكيين والموظفين التابعين للولايات المتحدة الأمريكية للمحكمة الجنائية الدولية؛ وذلك استناداً إلى نص المادة ٩٨ التي أدرجها المفاوض الأمريكي ضمن نصوص نظام روما واستخدمت في هذا السعي كافة الضغوط السياسية الممكنة بما فيها التهديد بوقف المساعدات العسكرية، والتهديد بسحب القوات الأمريكية المشاركة في عمليات في أماكن مختلفة في العالم.

وتحظر المادة ٩٨ من نظام روما -والتي تأتي في إطار الباب التاسع الخاص بالتعاون الدولي والمساعدة القضائية - على المحكمة أن توجه طلب تقديم يتطلب من الدولة الموجه إليها الطلب أن تتصرف على نحو لا يتفق مع التزاماتها بموجب اتفاقيات دولية تقتضي موافقة الدولة المرسلة كشرط لتقديم شخص تابع لتلك الدولة إلى المحكمة، ما لم يكن بوسع المحكمة أن تحصل أولاً على تعاون الدولة المرسلة لإعطاء موافقتها على التقديم.

واستناداً إلى هذا النص الغامض بادرت الولايات المتحدة الأمريكية باقتراح اتفاقيات ثنائية مع العديد من الدول، وكانت تستند دائماً إلى فكرتين ؛ الأولى هي مبدأ التكامل بين قضاء المحكمة الجنائية الدولية والقضاء الوطني وأن هذا الأخير هو الذي يتحمل المسئولية الأولى نحو تحقيق العدالة في المجتمع الدولي، والثانية هي أن الالتزامات الناشئة عن أية اتفاقية يجب أن تقتصر على أطرافها وأن نظام روما يمنح المحكمة الجنائية الدولية ولاية الملاحقة والمحاكمة لرعايا دول ليست أطرافاً بالنظام الأساسي بما يهدد السيادة الوطنية.

وقد توصلت الولايات المتحدة الأمريكية إلى توقيع اتفاقيات وترتيبات بهذا المضمون مع ٣٨ دولة أعلن عنها بموقع وزارة الخارجية الأمريكية www.state.gov، فضلاً عن العديد من الدول الأخرى التي

طلبت عدم الإعلان عن موقفها. ويتباين موقف هذه الدول ما بين دول أطراف، ودول موقعة على نظام روما، ودول غير أطراف فيه.

وقد لاقى الطرح الأمريكي معارضة واسعة من قبل العديد من منظمات حقوق الإنسان والأكاديميين المتخصصين في القانون الدولي استناداً إلى الحجج الآتية :

مـن شـأن الاتفاقيات المقترحة تكريس فكرة الإفلات من العقـاب Impunity وهو الأمر الذي يسعى نظام روما المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية لمناهضته. فمن شأن هذا الاتفاق إعطاء حصانة خاصة لمواطني الدولتين طرفي الاتفاق باشتراط موافقة الدولة التي ينتمي إليها الشخص المطلوب تسليمه للمحكمة على هذا التسليم، ولنا أن نتصور ما يمكن أن يحدثه شيوع هذا النوع من الاتفاقات من تأثير قد يؤدي إلى شل عمل المحكمة، بل إنه حتى في حالة اقتصار الأمر على مواطني الولايات المتحدة وموظفيها التابعين لها، فإن من شأن ذلك أن يؤدي لأن تصبح العدالة التي ينتظرها المجتمع الدولي من المحكمة عدالة انتقائية.

لا تعد المادة ٩٨ من نظام روما سنداً كافياً للاتفاقات والترتيبات التي تبرمها الولايات المتحدة الأمريكية. ولفهـم هذه المادة، فإنه يجب تفسيرها في الإطـار العام للمعاهدة وفي ضوء موضوعها والغرض منها وفقاً للمـادة ٣١ من اتفاقية فيينـا للمعاهدات، فالهدف الرئيسي للاتفاقية هو مكافحة الإفلات من العقاب؛ ولذلك فقد حرص نظام روما في المادة ٢٧ منه على التأكيد على عدم حيلولة الحصانات أو القواعد الخاصة بالصفة الرسمية للأشخاص دون ممارسة المحكمة لاختصاصها، سواء كان مصدر هذه القواعد القانون الوطني أو القانون الدولي. ولذلك فإن مجال تطبيق المادة ٩٨ من نظام روما ينحصر في ثلاث حالات :

الأولى : حالة الأشخاص أو الممتلكات المتمتعة بالحصانة الدبلوماسية وفقاً لمبادئ القانون الدولي المستقرة المتمثلة في اتفاقيتي فيينا للحصانات الدبلوماسية والقنصلية، واتفاقيات مقر المنظمات الدولية.

الثانيـة: عندمـا يكون أحـد الأشخاص قد سلم إلى الدولـة الموجه إليها الطلب من قبـل المحكمة الجنائية الدوليـة، بغرض التحقيق أو المقاضاة عن اتهام ما بشرط إعادته إلى الدولة المرسلة بعد انتهاء هذا التحقيق أو تلك المحاكمة، وهو ما يعبر عنه في اتفاقيات التسليم والمساعدة القضائية بتعبير Safe Conduct .

الثالثـة: عندمـا يتعلق الأمر بقـوات مسلحة موجـودة على إقليم إحـدى الدول وتابعـة لدولة أخرى ومـبرم بشأنهـا اتفاق قائـم بالفعل حول وضع هذه القـوات والحصانات التي تتمتع بهـا وهو ما يعبر عنه بتعبير SOFAS Agreements أو Status Of Force Agreements .

ولذلـك فإنه من الصعـب الـقول بأن المـادة ٩٨ من نظام روما تسمح بتوفير حصانة خاصة أو إفلات شامل من العقاب Blanket Impunity، كما لا يمكن بناء على اتفاقيات ثنائية إهدار الالتزامات المترتبة على معاهدة جماعية على نحو ما استقرت عليه محكمة العدل الدولية (C.I.J، Avis du 28 Mai، 1951).

موقف الاتحاد الأوروبي:

في ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٢ أصدر مجلس العلاقات الخارجية والشئون العامة بالاتحاد الأوروبي General Affairs and External Relations Council قراراً تبنى فيه موقفاً موحداً من المحكمة الجنائية الدولية ومن الاقتراح الأمريكي بشأن اتفاقيات المادة ٩٨ من نظام روما وقد أكد هذا القرار على الآتي :

أن الاتحاد الأوروبي ملتزم بموقفه السابق الذي أيد إنشاء وتفعيل المحكمة الجنائية الدولية ودعمه الدائم لتوسيع نطاق المحكمة من خلال التصديق والانضمام إلى نظام روما، وأكد التزامه الراسخ بدعم المحكمة كوسيلة المجتمع الدولي الأساسية لمحاربة الإفلات من العقاب بالنسبة لأشد الجرائم خطورة وأن المحكمة ستكون من أهم آليات المجتمع الدولي لتعزيز دور القانون والشرعية.

أن نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية يتضمن كافة الضمانات الضرورية التي تكفل عدم استخدام المحكمة لأغراض ودوافع سياسية؛ وذلك نظراً لكون ولاية المحكمة مكملة لولاية القضاء الجنائي الوطني ومحددة بأشد الجرائم خطورة والتي تتعلق بالجماعة الدولية في مجموعها.

تعهد الاتحاد الأوروبي بأن يضمن أن المحكمة ستتمتع بأعلى مستويات النزاهة والحياد والعدالة الجنائية، وأنه سيبذل قصارى جهده للتأكد من أن أعلى المرشحين كفاءة سيتم انتخابهم كقضاة ومدعين بها.

ذكر المجلس أن الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة يشتركان في استهداف تعزيز المسئولية الفردية وملاحقة مرتكبي أشد الجرائم خطورة على الجماعة الدولية، وأن المحاكم المؤقتة لكل من يوغوسلافيا السابقة ورواندا هي ثمرة جهودهما المشتركة، وأعرب عن أمله في أن الولايات المتحدة سوف تستمر في العمل مع حلفائها لتطوير نظام قضاء جنائي دولي محايد وفعال، ولهذا الهدف دعا المجلس إلى دعم الحوار بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة في كل المسائل المتصلة بعمل المحكمة الجنائية الدولية بهدف إعادة إدماج الولايات المتحدة الأمريكية في الإجراءات المتصلة بالمحكمة، وتطوير علاقاتها بها من خلال تعاونها معها في بعض القضايا المعروضة عليها.

أما عن اتفاقيات المادة ٩٨ من نظام روما فقد صاغ المجلس مجموعة من المبادئ الإرشادية للدول الأعضاء لأخذها في الاعتبار لدى النظر في الاقتراح الأمريكي المتصل بشروط وأوضاع تقديم الأشخاص للمحكمة الجنائية الدولية، بما يعني أنه لم يرفض الطرح الأمريكي كلية، وقد تضمنت هذه المبادئ :

الاتفاقيات القائمة :

إذ يجب مراعاة الاتفاقيات القائمة بين إحدى الدول الأطراف في نظام روما والولايات المتحدة مثل اتفاقيات وضع القوات SOFAS Agreements، واتفاقيات المساعدة القضائية وتبادل تسليم المجرمين والتي قد تتضمن نصوصاً تفي بالغرض وتغني عن الاتفاق المقترح.

لا للإفلات من العقاب : No Impunity

إن أي اقـتراح يجب أن يتضمــن نصوصاً مناسبة وفاعلة تضمــن أن الأشخاص الذين ارتكبوا جرائم تدخـل في اختصاص المحكمة لن يتمتعوا بحصانة تكفل إفلاتهم من العقاب، وإمكانية ملاحقتهم ومحاكمتهم من قبل المحاكم الوطنية.

الجنسية :

يجـب أن يقتصر الاتفاق على عدم تسليم الأشخاص الذين لا يتمتعون بجنسية إحدى الدول الأطراف في النظام المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية دون أن يتعداه إلى غيرهم.

النطاق :

يجب أن يقتصر نطاق الاتفاق على الأشخاص الموجودين على إقليم الدولة المطلوب إليها التسليم لأنهم تم إرسالهـم من قبل الدولة المرسلـة وكذا الأشخاص المتمتعين بالحصانــة الدبلوماسية وفقاً للقانون الدولي العام. كما أن التسليم المشار إليه في المادة ٩٨ من نظام روما لا يجب أن يشمل بأي حال المرور العابر.

المراجعة : Sunset Clause

من الأفضل أن يتضمن الترتيب أو الاتفاق المقترح حداً زمنياً لسريانه، أو أن ينص على كونه سيكون محلاً للمراجعة بعد مدة محددة.

ويبـدو الموقـف الأوروبي فيما يتعلق بالطـرح الأمريكي بالغ الضعف، بل ويشـكل في نظرنا مخالفة للالتزام الأوروبــي السابق بدعم المحكمة الجنائية الدولية، كما أن المبـادئ الإرشادية للاتحاد الأوروبي لا تضمــن احترام الدول لالتزاماتها وفقاً لنظام روما الأساســي. وإذا كنا نتفهم كيف استجابت العديد من الــدول للضغوط الأمريكية فوافقت علــى إبرام اتفاقيات ثنائية تكرس الإفلات مــن نظام المحكمة الجنائية الدوليــة ومن الخضوع لعدالة جنائيــة دولية غير انتقائية، فإن الاستجابــة الأوروبية للطرح الأمريكي، برغـم ذلـك الهامش الضعيف من القيود الــذي يشبه ورقة التوت التي تحاول ســتر العورة، تبقى مثيرة للدهشة.

ومــا بين المحاولات التــي تبذل لإضعاف المحكمة وتهميش دورها وجعلهــا أداة لعدالة انتقائية خاضعة للأهواء السياسية، والمحاولات التي تبذل لتعزيز دورها، تبقى التجربة وممارسات المحكمة هي الفيصل، ولعل الأيام تكشف عن كيفية أداء المحكمة لدورها ورسالتها ومدى دفاعها عن استقلالها.

مشروع دستور جمهورية برلمانية مصرية*

وثيقة

هذه الوثيقة هي لمشروع دستور جمهورية برلمانية مصرية، أعدها صلاح عيسى بالاستناد إلى مشروع دستور ١٩٥٤. وقد رحب بها المشاركون في ورشة العمل التي عقدها مركز القاهرة تحت عنوان "نحو دستور مصري جديد" وبالتالي فهي مطروحة على مختلف الجماعات السياسية، لتكون خطوة على طريق الإصلاح السياسي و الدستوري

مقدمة :

هذا المشروع

ينطوي هذا النص، على محاولة لكتابة مسودة أولى لمشروع دستور جمهورية برلمانية مصرية، استنادا إلى نص المشروع الذي أعدته لجنة الخمسين، وقدم إلى مجلس قيادة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، فلم يأخذ به، وهى مسودة تضع في اعتبارها معالجة بعض الأوضاع العامة التي تغيرت منذ ذلك الحين، وتحاول الاستفادة من بعض نصوص الدستور القائم الذي صدر عام ١٩٧١، ومن مشروع الدستور، كانت قد أعدته لجنة برئاسة الدكتور محمد حلمي مراد، في بداية التسعينيات.

وتشمل التنقيحات التي أدخلت على مواد مشروع دستور ١٩٥٤ ما يلي:

أولا: حذف بعض الفقرات أو العبارات من مواد المشروع كانت تتعلق بحالات كانت قائمة عند إعداده، ومن بينها نصوص لا تجعل حق النساء في الانتخاب والترشيح مطلقا (مادة ٥) واستثناء أعضاء أسرة محمد علي من حق الترشيح لمنصب رئيس الجمهورية (مادة ٩٠) ومن تولي الوزارة (مادة ١١٣) وتعيين ممثلين للقضاء العادي والإداري والشرعي في عضوية المحكمة الدستورية العليا (مادة ١٨٧)، وتضمين المادتين ١ و٢ من قانون الإصلاح الزراعي الصادر عام ١٩٥٢ ضمن الأحكام العامة في الدستور (مادة ٢٠١).

ثانيا: إضافة كلمات وعبارات لبعض المواد، نقلا عن دستور ١٩٧١ أو مشروع دستور اللجنة التي رأسها د. حلمي مراد، أو اقتباس مواد من الاثنين، أو من القوانين القائمة من بينها النص الوارد على حق المواطن

• أعد المشروع الأستاذ صلاح عيسى الكاتب الصحفي المعروف و رئيس تحرير جريدة القاهرة وقد طرحت للمناقشة في ورشة العمل.

في الالتجاء إلى قاضيه الطبيعي، وحظر النص في القوانين على تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء (مادة ١٢)، والنص على أن الحرية الشخصية حق طبيعي، وهى مصونة لا تمس (مادة ١٥) والنص على معاملة من تقيد حريته معاملة إنسانية (مادة ٢١) . . . . . الخ.

ثالثا: أشير بوجه خاص، إلى إضافات حرصت على أن تتضمنها المسودة لمعالجة الأوضاع السياسية المتغيرة، خلال الأعوام الخمسين الماضية، وهى كالتالي:

١- النص في المادة ٢٦ مكرر على استقلال الإذاعة والتلفزيون والمؤسسات الصحفية المملوكة للدولة عن السلطة التنفيذية وعن جميع الأحزاب.

٢- النص في المادة ٣٠ الخاصة بالأحزاب السياسية، على حظر تشكيل الأحزاب على أسس دينية أو قصر عضويتها على اتباع دين معين أو إنشاء جماعات ذات طابع عسكري.

٣- إضافة مادة برقم ١٧٨ مكرر، تنص على إنشاء المجلس القومي لحقوق الإنسان إلى الباب السادس من مشروع دستور ١٩٥٤ الخاص بالهيئات والمجالس المعاونة.

وليست هذه بالطبع كل التنقيحات التي يمكن إدخالها على مواد مشروع دستور ١٩٥٤، ولكنها مجرد مسودة أولى تهدف إلى فتح باب الحوار، الذي ينبغي أن ينشغل به المعنيون بالإصلاح السياسي والدستوري في مصر.

صلاح عيسى

الباب الأول
الدولة المصرية ونظام الحكم فيها

مــادة١: [جمهورية] مصر [العربية] دولــة موحدة ذات سيادة، وهي حــرة مستقلة، وحكومتها جمهورية نيابية برلمانية.

الباب الثاني
الحقوق والواجبات العامة••

مــادة ٢: الجنسيــة المصرية يحددها القانــون، ولا يجوز بحال إسقاطها عــن مصري. وكذلك لا يجوز الإذن بتغييرها ممن اكتسبها إلا في حدود القانون.

مــادة ٣: المصريون لدي القانون سواء، وهم متســاوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة أو الآراء السياسية أو الاجتماعية.

مادة ٤: تكفل الدولة الحرية والطمأنينة وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين.

مــادة ٥: الانتخــاب حق للمصريــين البالغين إحــدى وعشرين سنة علــي الوجه المبــين بالقانون (..........)(١).

مادة ٦: التجنيد واجب عام إجباري ينظمه القانون.

مــادة ٧: إبعاد أي مصري عن الديار المصرية أو منعه من العودة إليها محظور. ومحظور كذلك منعه من مغادرتها إلا في أحوال الضرورة التي يبينها القانون.

مــادة ٨: لا يجوز أن يلزم مصري الإقامة في مكان معين إلا بحكم من القاضي. وكذلك لا يجوز أن تحظــر علي المصــري الإقامة في مكان معين إلا في الأحوال التي تحددها قوانين الصحة والسلامة العامة. وفي كل حال لا يجوز أن يكون حظر الإقامة، وتحديدها لأسباب سياسية.

مادة ٩: ينظم القانون وضع الأجانب في مصر وفقا للمعاهدات والعرف الدولي.

مادة ١٠: الأجانب المحرومــون في بلادهم من الحقوق والحريات العامة التي يكفلها هذا الدستور يتمتعون بحق الالتجاء إلي الديار المصرية في حدود القانون.

مادة ١١: حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقا للعادات المرعية في الديار المصرية، علي ألا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب.

مــادة ١٢: الالتجاء إلي القضاء حق يكفله القانــون، (............) و[للناس كافة.. ولكل

•• النقــاط الواردة بين قوسين هلالين هكذا (............) إشـــارة إلى كلمات أو عبارات أو فقرات حذفناها من النص الأصلــي لمشــروع دستور ١٩٥٤. والكلمـــات والعبارات والفقــرات الموضوعة بين قوسين طوليـــين هكذا [.......] والمصفوفة بالبنط الأسود، إشارة إلى كلمات أو عبارات أو فقرات، نقترح إضافتها إلى مواد الدستور.

مواطـن حق الالتجاء إلى قاضيه الطبيعي. وتكفل الدولة تقريب جهات القضاء من المتقاضين وسرعة الفصل في القضايا].

[ويحظر النص في القوانين على تحصين أي عمل أو قرار إداري من رقابة القضاء].

مـادة ١٣: الدفاع أصالـة أو بالوكالة حق يكفله القانون في جميع مراحل التحقيق والدعوى وأمام جميع المحاكم وفي المحاكمات التأديبية والإدارية.

مادة ١٤: لا يجوز مراقبة أحد أو تعقبه إلا بأمر مسبب من السلطة القضائية.

مادة ١٥: [الحرية الشخصية حق طبيعي وهى مصونة لا تمس](٢) ولا يجوز القبض علي أحد [أو تفتيشه] أو حبسه في غير حالة التلبس إلا بأمر من السلطة القضائية.

ويجوز لمأمور الضبط القضائي حالة الاستعجال والضرورة التي يبينها القانون أن يقبض علي من يتهم بارتكاب جناية أو جنحة.

ويجب في جميع الحالات إخطار المقبوض عليه كتابة بأسباب القبض خلال اثنتي عشرة ساعة وأن يقدم إلي القاضي خلال أربع وعشرين ساعة من وقت القبض عليه.

وينظم القانون وسائل تظلم المقبوض عليه أو المحبوس أو غيرها ويضع الإجراءات الكفيلة بسرعة الفصل قضائيا في هذا التظلم، وكذلك يبين الحد الأقصى للحبس الاحتياطي..

مـادة ١٦: لا جريمـة ولا عقوبـة إلا بناء علي قانـون، ولا عقاب علي الأفعـال اللاحقة لصدور القانون.

مادة ١٧: العقوبة شخصية لا تجاوز شخص المعاقب وحقوقه.

مادة ١٨: يحدد القانون الحالات التي تقوم فيها الدولة بالتعويض عن تنفيذ عقوبة، بناء علي حكم جنائي نهائي ثبت خطؤه، كما يحدد شروط هذا التعويض وصوره.

مـادة ١٩: لا يجوز تقرير سرية التحقيق في الجنايات إلا علـي سبيل الاستثناء، وبشرط ألا تمس حق المتهم أو المدعي بالحق المدني أو المحامين عنهما في حضور التحقيق.

مـادة ٢٠: لا يحاكم أحد إلا أمام القضاء العادي. وتحظر المحاكمة أمام محاكم خاصة أو استثنائية ولا يحاكم مدني أمام المحاكم العسكرية.

مـادة ٢١: [كل مواطن يقبض عليـه أو يحبس أو تقييد حريته بأي قيد يجب معاملته بما يحفظ عليه كرامـة الإنسـان. ولا يجوز حجـزه أو حبسه في غير الأماكـن الخاضعة للقوانين الصـادرة بتنظيم السجون. و [إيـذاء المتهم جسمانيا أو معنويا محظور، ويعاقب المسئول وفقا للقانون [وكل قول يثبت أنه صدر من مواطن تحت وطأة الإيذاء أو التهديد يهدر ولا يعول عليه ولا تسقط الدعوى الجنائية ولا المدنية الناشئة عن ذلك بالتقادم وتكفل الدولة تعويضا لمن وقع عليه الإيذاء](٣) .

مـادة ٢٢: السجن دار تأديب وإصلاح ويحظر فيـه كل ما يتنافى مع الإنسانية أو يعرض الصحة للخطر. [وينظم القانون وسائل الرقابة القضائية على معاملة كل من تقيد حريته](٤)

وتعني الدولة بمستقبل المحكوم عليهم لتيسر لهم سبل الحياة الكريمة.

مـادة ٢٣: للمنازل حرمة. ولا يجـوز مراقبتها أو دخولها للتفتيـش أو الضبط أو غيرها إلا بأمر مسبـب من السلطة القضائية يحـدد مكان التفتيش وموضوعه، علي أن يكون دخولها بعد استئذان من فيها، ولا يجوز دخولها ليلا إلا بإذن القاضي.

وذلك كله في غير أحوال التلبس والاستغاثة.

مادة ٢٤: [لحياة المواطنين الخاصة حرمة يحميها القانون](٥) وحرية المراسلات وسريتها مكفولة، سواء كانت بالبريد أو البرق أو التليفون أو بغيرها. ولا يجوز تقييدها أو رقابتها إلا بقرار مسبب من القاضي وبالضمانات التي يحددها القانون.

مادة ٢٥: حرية الرأي والبحث العلمي [والإبداع الأدبي والفني والثقافي](٦) مكفولة.

ولكل إنسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول والكتابة والتصوير والإذاعة وغيرها.

ولا يؤاخذ أحد علي آرائه إلا في الأحوال (الضرورية) التي يحددها القانون.

مادة ٢٦: حرية الصحافة والطباعة [والنشر ووسائل الإعلام](٧) مكفولة.

[وحـق إصدار وملكية الصحف مكفـول للأفراد وللأحزاب السياسيـة والشخصيات الاعتبارية العامة والخاصة] (٨).

ولا يجـوز تقييد إصدار الصحف والمطبوعات بترخيص ولا فرض رقابة عليها. وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها أو مصادرتها بالطريق الإداري محظور.

[مادة ٢٦ مكرر: تكفل الدولة استقلال الإذاعة والتلفزيون والمؤسسات الصحفية المملوكة للدولة، عن السلطة التنفيذية وعن جميع الأحزاب، باعتبارها منبراً للحوار الوطني بين كل الآراء والاتجاهات السياسية، وينظم القانون إدارتها عبر مجالس مستقلة تمثل كل هذه التوجهات، وتضمن تعادل حقوق كل الجماعات السياسية في مخاطبة الرأي العام من خلالها"](٩)

مادة ٢٧: التعليم حر في حدود النظام العام والآداب وينظمه القانون.

مـادة ٢٨: التعليم حق للمصريين جميعاً تكفله الدولة، وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية مجاني في مدارسها العامة. [وتعمل الدولة على مد الإلزام إلى مراحل أخرى، وتشرف على التعليم كله وتكفل استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمي](١٠)

مادة ٢٩: للمصريين حق الاجتماع في هدوء، غير حاملين سلاحا. وليس لرجال [الشرطة](١١) أن يحضروا اجتماعهم ولا يجوز أن يشترط الإخطار مقدما إلا بالنسبة للاجتماعات العامة.

وفي جميع الأحـوال يشترط أن تكون أغراض الاجتماع ووسائله سلمية ولا تتنافى مع الآداب، والمواكب والمظاهرات مباحة في حدود القانون.

مـادة٣٠: للمصريين دون سابق إخطـار أو استئذان حق تأليف الجمعيـات والأحزاب ما دامت الغايات والوسائل سلمية.

وينظم القانون قيام الأحزاب والجماعات السياسية على الأسس الديمقراطية الدستورية، وعلى الشورى وحرية الرأي في حدود أهداف وطنية بعيدة عن أي نفوذ أجنبي.

[ويحظر تشكيل الأحزاب على أسس دينية، أو قصر عضويتها على اتباع دين معين. ويحظر كذلك إنشاء جماعات ذات طابع عسكري](١٢)

وتختص المحكمة الدستورية بالفصل في الطعون الخاصة بالأحزاب والجماعات السياسية.

مادة ٣١: للمواطنين حق مخاطبة السلطات العامة كتابة وبتوقيعهم، ولا تكون مخاطبة السلطات باسم الجماعات إلا للهيئات النظامية والأشخاص المعنوية.

مادة ٣٢: الملكية الخاصة مصونة، ويرعي القانون أداء وظيفتها الاجتماعية ولا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة، ومقابل تعويض عادل يدفع مقدما وفقا للقانون.

ولا يجوز لغير المصريين تملك الأراضي الزراعية في مصر إلا في الأحوال التي يبينها القانون.

مادة ٣٣: الميراث حق يكفله القانون.

مادة ٣٤: المصادرة العامة للأموال محظورة.. ولا تكون عقوبة المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائي.

مادة ٣٥: النشاط الاقتصادي الفردي حر، علي ألا يضر بمنفعة اجتماعية، أو يخل بأمن الناس أو يعتدي علي حريتهم وكرامتهم.

مادة ٣٦: ينظم اقتصاد الدولة وفقا لخطط مرسومة تقوم علي مبادئ العدالة الاجتماعية وتهدف إلي تنمية الإنتاج ورفع مستوي المعيشة.

مادة ٣٧: يكفل القانون التوافق بين النشاط الاقتصادي العام والنشاط الحر، تحقيقا للأهداف الاجتماعية ورخاء الشعب، كما يكفل للعاملين فيهما نصيبا في ثمرات إنتاجهم يتناسب والعمل الذي يؤدونه.

مادة ٣٨: تيسر الدولة للمواطنين جميعا مستوي لائقا من المعيشة أساسه تهيئة الغذاء والمسكن والخدمات الصحية والثقافية والاجتماعية كما تيسر ذلك في حالات البطالة والمرض والعجز والشيخوخة وتؤمنه لضحايا الحرب والكوارث العامة ومن يعولون من أسرهم.

مادة ٣٩: للدولة أن تؤمم بقانون مقابل تعويض عادل أي مشروع له طابع المرفق العام أو الاحتكار، متي كان في تأميمه تحقيق مصلحة عليا للمجتمع.

مادة ٤٠: العمل حق تعني الدولة بتوفيره لجميع المواطنين القادرين ويكفل القانون شروطه العادلة علي أساس تكافؤ الفرص.

ولكل فرد حرية اختيار مهنته، ولا يجوز أن يضار شخص في عمله بسبب أصله أو رأيه أو عقيدته.

مادة ٤١: ينظم القانون العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال علي أسس اقتصادية تتفق وقواعد

العدالــة الاجتماعية ويحدد ساعات العمل وينظم تقدير الأجــور العادلة ويكفل صحة العمال وتأمينهم من الأخطار وينظم حق العامل في الراحة الأسبوعية وفي الأجازات السنوية بأجر.

مــادة ٤٢: يبــين القانون التعويض الملائــم عند ترك العامل الخدمة أو فصلــه ووسائل حمايته من الفصل غير القانوني.

مادة ٤٣: ينظم القانون العمل للنساء والأحداث.

وتعني الدولة بإنشاء المنظمات التي تيسر للمرأة التوفيق بين العمل وبين واجباتها في الأسرة، كما تحمي النشء من الاستغلال وتقيه الإهمال الأدبي والجسماني والروحي.

مــادة ٤٤: تشرف علــي شئون العمال لجــان دائمة قوامهــا العمال وأصحــاب الأعمال ورجال الإدارة والقضاء.

وتتــولى هذه اللجــان بحث مشاكل العمــال والتوفيق بينهم وبين أصحــاب الأعمال. والإضراب جائز في حدود القانون.

مــادة ٤٥: إنشاء النقابات حق مكفول في حدود أهداف وطنية بعيدة عن أي نفوذ أجنبي وللنقابات شخصية معنويــة وفقا للقانون. [وهى ملزمة بمساءلة أعضائها عن سلوكهم في ممارسة نشاطهم وفق مواثيق شرف أخلاقية وبالدفاع عن الحقوق والحريات المقررة قانونا لأعضائها](١٣)

مادة ٤٦: العدالة الاجتماعية أساس الضرائب وغيرها من التكاليف المالية العامة. وتعفي الطبقات الفقيرة من الضرائب إلي الحد الأدنى الضروري للمعيشة وذلك علي الوجه المبين بالقانون.

مــادة ٤٧: تشجع الدولة الادخار، وتشرف علــي سير عمليات الائتمان وتيسر استغلال الادخار الشعبي في تملك المسكن أو الأرض أو المساهمة في المشروعات.

مادة ٤٨: الأسرة أساس المجتمع وقوامها الدين والأخلاق والوطنية ويكفل القانون تدعيم الأسرة وحماية الأمومة والطفولة وتوفير المنشآت اللازمة لذلك.

مادة ٤٩: في الأحوال التي يجيز فيها هذا الدستور للمشرع تحديد حق من الحقوق العامة الواردة في هذا الباب أو تنظيمه لا يترتب علي هذه الإجازة المساس بأصل ذلك الحق أو تعطيل نفاذه. (١٤)

الباب الثالث
السلطات

مـادة ٥٠: السيادة للأمة، وهي مصـدر السلطات جميعا وتكون ممارستهـا علي الوجه المبين في الدستور.

الفصل الأول
البرلمان

مادة ٥١: يتكون البرلمان من مجلس النواب ومجلس الشيوخ.

مجلس النواب

مـادة ٥٢: يتألـف مجلس النـواب من [من عدد من الأعضـاء](١٥)، ينتخبـون بالاقتراع العام السري المباشر، ويحدد قانون الانتخاب دوائرهم الانتخابية.

مادة ٥٣: يجب ألا تقل سن النائب يوم الانتخاب عن ثلاثين سنة ويعفى من هذا الشرط من أمضى ثلاث سنوات في عضوية الهيئات المحلية.

مادة ٥٤: مدة مجلس النواب أربع سنوات من تاريخ أول اجتماع له. وتجري الانتخابات العامة لتجديد المجلس خلال الستين يوما السابقة لانتهاء هذه المدة.

مادة ٥٥: إذا حل مجلس النواب في أمر فلا يجوز حل المجلس الجديد من أجل ذلك الأمر.

مادة ٥٦: الأمر الصادر بحل مجلس النواب يجب أن يشتمل على دعوة الناخبين لإجراء انتخابات جديـدة في ميعاد لا يتجاوز شهرين وعلى تحديد ميعاد لاجتماع المجلس الجديد في الأيام العشرة التالية لتمام الانتخاب، فإذا لم يشتمل الأمر علي ذلك كله، كان باطلا وبقى مجلس النواب قائما..

وإذا انقضـى ذلك الميعاد دون إجراء انتخابات جديدة، أصبح أمر الحل كأن لم يكن وعاد البرلمان إلي الاجتماع من تلقاء نفسه في اليوم التالي لانقضاء الميعاد.

مجلس الشيوخ

[مـادة ٥٧: يتألف مجلس الشيوخ من عدد من الأعضاء ينتخـب ثلاثة أخماسهم بالاقتراع العام السـري المباشر. ويحدد قانون الانتخاب دوائرهم الانتخابية وينتخـب خمس أعضاء المجلس من بين أعضاء النقابات المهنية والعمالية والغرف والجمعيات التي تضم المشتغلين بالزراعة والصناعة والتجارة والتعليـم والمهن الحرة] وغيرها من الأعمال التي تقوم عليهـا مصالح البلاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويعين قانون الانتخاب هذه الهيئات والعدد الذي يخصص لكل منها والإجراءات التي تتبع في انتخاب هؤلاء الأعضاء..

[ويعين رئيس الجمهورية [الخمس الأخير] من أصحاب الكفاءات العلمية والفنية ويختارون من بين رؤساء الوزارات والوزراء الحاليين والسابقين ورؤساء مجالس النواب السابقين والنواب الذين قضوا فصلين تشريعيين في النيابة وأعضاء مجلس الشيوخ السابقين وكبار العلماء والرؤساء الروحانيين والمستشارين ومن في درجتهم من رجال القضاء الحاليين منهم والسابقين [والحاصلين على جوائز الدولة في الآداب والعلوم والفنون] والضباط المتقاعدين من رتبة لواء فأعلى وأعضاء مجالس [المحافظات] والمجالس [المحلية] الذين قضوا ثلاث مدد في مجالسهم والموظفين من درجة مدير عام فأعلى وأساتذة الجامعات الحاليين منهم والسابقين.

ويكون رؤساء الجمهورية السابقون أعضاء مدى الحياة(١٦).

مادة ٥٨: يجب ألا تقل سن عضو الشيوخ يوم الانتخاب أو التعيين عن خمس وثلاثين سنة. ويبين القانون شروط العضوية الأخرى وأحكام الانتخاب.

مادة ٥٩: مدة العضوية في مجلس الشيوخ ثماني سنوات ويتجدد نصف أعضاء كل فئة من فئات الثلاث كل أربع سنوات.

وفي نهاية السنوات الأربع من تاريخ انعقاد المجلس تسقط عضوية هذا النصف بطريق القرعة.

وتجوز إعادة اختيار من انتهت مدته.

ويجب إجراء التجديد النصفي خلال الستين يوما السابقة لانتهاء المدة.

مادة ٦٠: إذا حل مجلس النواب توقفت جلسات مجلس الشيوخ.

أحكام عامة للمجلسين

مادة ٦١: مقر البرلمان بمدينة القاهرة ويجوز عند الضرورة انعقاده في جهة أخرى بقانون كما يجوز في الظروف الاستثنائية دعوته للانعقاد في أي مكان بناء على طلب رئيس الجمهورية.

واجتماعه في غير المكان المعين له غير مشروع والقرارات التي تصدر فيه باطلة بحكم القانون.

مادة ٦٢: الدور السنوي العادي للبرلمان يكون (...........) بدعوة من رئيس الجمهورية قبل الخميس [الثاني] من شهر [نوفمبر](١٧). وإذا لم يدع البرلمان إلى الاجتماع قبل الميعاد المذكور اجتمع فيه بحكم القانون. ويدوم الدور سبعة شهور على الأقل. ولا يجوز فضه قبل الفراغ من تقرير الميزانية والتصديق على الحساب الختامي.

مادة ٦٣: يجتمع البرلمان اجتماعا غير عادي بدعوة من رئيس الجمهورية. وذلك عند الضرورة أو بناء على طلب موقع من أغلبية أعضاء أي المجلسين.

مادة ٦٤: أدوار الانعقاد واحدة للمجلسين، ولا يجوز الاجتماع في غير دور الانعقاد وإلا كان الاجتماع غير شرعي وكانت القرارات التي تصدر فيه باطلة بحكم القانون.

مادة ٦٥: قبل أن يتولى عضو البرلمان عمله يقسم أمام مجلسه في جلسة علنية (...........)

[اليمـين الآتية: "أقسم بالله العظيم أن أحافـظ مخلصا على سلامة الوطن والنظام الجمهوري، وأن أرعى مصالح الشعب، وأن أحترم الدستور والقانون"](١٨).

مـادة ٦٦: ينتخب مجلس النواب في بداية كل فصـل تشريعي ومجلس الشيـوخ في أول اجتماع لـه وعند كل تجديـد نصفي رئيسا ووكيلين.. ويجب أن يكون الرئيـس والوكيلان مستقلين فإن كان أحدهم منتميا لحزب تخلى عنه فور انتخابه.

ومدة الرياسة والوكالة هي مدة الفصل التشريعي لمجلس النواب والتجديد النصفي لمجلس الشيوخ، ولا يجوز أن يلي أحد هؤلاء الوزارة ولا أية وظيفة عامة أخرى خلال هذه المدة، فإن شغر مكان أيهم انتخب المجلس من يحل محله إلى نهاية مدته.

ويجب قبل إجراء الانتخابات تكوين هيئة تمثل جماعات المجلس السياسية بالتساوي لتقوم بالترشيح تيسيرا للانتخاب.

مـادة ٦٧: جلسات المجلسين علنية على أن كلاً منهمـا ينعقد بهيئة سرية بناء على طلب الحكومة أو عشـرة من الأعضاء ثم يقرر ما إذا كانـت المناقشة في الموضوع المطروح أمامه تجري في جلسة علنية أو في جلسة سرية.

مادة ٦٨: عضو البرلمان ينوب عن الأمة كلها.

مـادة ٦٩: لا يجـوز الجمع بين عضوية مجلـس النواب وعضوية مجلس الشيـوخ ويبين القانون أحوال عدم الجمع الأخرى.

مـادة ٧٠: لا يجوز إبطال انتخاب أو تعيين أحد أعضــاء البرلمان أو إسقاط عضويته إلا بحكم من المحكمـة العليا الدستورية.. وذلك علـى الوجه المبين في القانون. ويختصـ كل من مجلسي البرلمان بقبول استقالة أعضائه.

مادة ٧١: إذا خلا محل أحد أعضاء البرلمان قبل انتهاء مدته وجب انتخاب أو تعيين من يحل محله في مدى ستين يوما من إشعار المجلس الحكومة بخلو المحل. ولا تدوم نيابة العضو الجديد إلا إلى نهاية مدة سلفه.

مـادة ٧٢: لا يؤاخذ أعضاء البرلمان عما يبدون مـن الأفكار والآراء في أداء أعمالهم البرلمانية في المجلسين ولجانهما.

مـادة ٧٣: لا يجوز أثنـاء دور الانعقاد وفي غير حالة التلبس بالجريمة أن تتخذ نحو أي عضو من أعضـاء البرلمان إجراءات التحقيق أو التفتيش أو القبضـ أو الحبس أو أية إجراءات أخرى إلا بإذن المجلـس التابع هو لـه، وفي حالة اتخاذ أي من هـذه الإجراءات في غيبة المجلـس يجب إخطاره بها. وللمجلس أن يقرر وقف هذه الإجراءات.

مادة ٧٤: لا يمنح أعضاء البرلمان أثناء مدة عضويتهم أوسمة ولا رتبا عسكرية. ويستثني من ذلك الأعضاء الذين يتقلدون مناصب عامة لا تجافي عضوية البرلمان.

مادة ٧٥: يتناول عضو البرلمان مكافأة وفقا للقانون.
مادة ٧٦: لا يجوز لأي من المجلسين أن يتخذ قرارا إلا إذا حضر الجلسة أغلبية أعضائه. وفي غير الأحوال المشترط فيها أغلبية خاصة تصدر القرارات بالأغلبية المطلقة للحاضرين. وعند تساوي الآراء يعتبر الأمر الذي جرت المداولة في شأنه مرفوضا.
مادة ٧٧: لأعضاء البرلمان حق اقتراح القوانين على أنه لا يجوز لأعضاء مجلس الشيوخ اقتراح إنشاء الضرائب أو زيادتها.
مادة ٧٨: كل مشروع قانون يجب قبل مناقشته أن يحال إلى إحدى لجان المجلس لفحصه وتقديم تقرير عنه.
وإذا كان مشروع القانون مقترحا من أحد الأعضاء ورفضه أحد المجلسين فلا يجوز تقديمه ثانية في دور الانعقاد ذاته.
مادة ٧٩: لا يجوز لأي من المجلسين تقرير مشروع قانون إلا بعد أخذ الرأي فيه مادة مادة وللمجلسين حق التعديل والتجزئة في المواد وفيما يعرض من التعديلات.
مادة ٨٠: كل مشرع قانون يقرره أحد المجلسين يبعث به إلى المجلس الآخر. ولا يكون قانونا إلا إذا قرره المجلسان.
مادة ٨١: إذا استحكم الخلاف بين المجلسين بشأن مشروع قانون خاص بإنشاء ضريبة أو زيادتها أو بشأن تقرير باب من أبواب الميزانية يصدر من المجلسين مجتمعين بهيئة مؤتمر.
مادة ٨٢: لكل عضو من أعضاء البرلمان أن يوجه إلى الوزراء أسئلة أو استجوابات وتجري المناقشة في الاستجواب بعد سبعة أيام على الأقل من يوم تقديمه وذلك في غير حالة الاستعجال وموافقة الوزير. [ولا يجوز فض دور الانعقاد قبل مناقشة كل الاستجوابات المقدمة من النواب](١٩)
ولعشرة من أعضاء أي من المجلسين أن يطلبوا عرض موضوع عام للمناقشة وتبادل الرأي.
مادة ٨٣: لكل من مجلسي البرلمان إجراء تحقيق للاستنارة في مسائل معينة داخلة في حدود اختصاصه. وفي كل حالة ينتخب المجلس من بين أعضائه بالاقتراع السري لجنة خاصة تمثل فيها الجماعات السياسية تمثيلا نسبيا ولا يمنع من ذلك تحقيق قضائي أو إداري جرى أو يجري في هذه المسائل.
وينظم القانون السلطات التي تخول لهذه اللجان.
مادة ٨٤: لكل مواطن حق التظلم إلى البرلمان كتابة ويحيل البرلمان ما يقدم إليه من الشكاوى إلى الوزراء المختصين وعليهم أن يقدموا الإيضاحات الخاصة بها كلها إذا طلب المجلس ذلك ومن حق أصحابها كذلك وللمواطنين أن يحاطوا بنتيجتها. كذلك أن يقدموا إلى البرلمان الاقتراحات والرغبات المتصلة بالمسائل العامة.
مادة ٨٥: يضع كل مجلس بأغلبية أعضائه لائحته الداخلية مبينا فيها طريقة السير في تأدية أعماله.

مــادة ٨٦: كل مجلس له وحده المحافظة على النظام في داخله ويقوم الرئيس بذلك ولا يجوز لأي قوة مسلحة الدخول في المجلس ولا الاستقرار على مقربة من أبوابه إلا بطلب من رئيسه.

مــادة ٨٧: لا يجتمــع المجلسان بهيئــة مؤتمر إلا في الحــالات التي نص عليهــا الدستور، ويكون الاجتمــاع بناء علــى دعوة من رئيس مجلس الشيــوخ وبرئاسته. ولا يحول اجتمــاع المجلسين بهيئة مؤتمر خلال أدوار الانعقاد دون استمرار كل من المجلسين في تأدية وظائفه الدستورية.

ولا تعــد قرارات المؤتمر صحيحــة إلا إذا حضرت أغلبية أعضاء كل مــن المجلسين ويتخذ المؤتمر اللائحة الداخلية لمجلس الشيوخ لائحة له.

مــادة ٨٨: في حالة نشوب حــرب في الأراضي المصرية، على وجه يتعذر معه إجراء الانتخابات العامــة تمتد بقانون تقره أغلبية أعضاء كل من المجلسين نيابــة أعضاء مجلس النواب إلى حين انتخاب المجلــس الجديد ونيابة جميع الأعضاء الذين انتهت مدتهــم في مجلس الشيوخ إلى حين انتخاب وتعيين الأعضاء الجدد.

الفصل الثاني
رئيس الجمهورية

مادة ٨٩: رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة يمارس اختصاصاته وفقا لأحكام الدستور.

مــادة ٩٠: يشترط فيمن ينتخب رئيســا للجمهورية أن يكون مصريا من أب وجد مصريين متمتعا بكامل حقوقه المدنية والسياسية وألا يقل سنه يوم الانتخاب عن خمس وأربعين سنة (....)(٢٠) .

مادة ٩١: رئيس الجمهورية تنتخبه بالاقتراع السري هيئة مكونة من أعضاء البرلمان منضما إليهم (...........)(٢١) أعضاء الهيئات المحلية العاملون يوم انتهاء مدة الرئيس السابق.

وينظــم القانون إجــراءات الانتخاب ومدتــه خمس سنــوات. ولا ينتخب أحــد للرياسة أكثر من مرتين.

مــادة ٩٢: يــؤدي رئيس الجمهورية أمام البرلمان مجتمعا في هيئة مؤتمــر وقبل أن يباشر سلطاته الدستوريــة هذه اليمين: أقســم بالله العظيم أن أكون أمينا على النظام الجمهوري وأن أحترم الدستور وقوانين البلاد وأن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه.

مادة ٩٣: يعين القانون مرتبات رئيس الجمهورية ولا يتقاضى مرتبا أو مكافأة سواها.

ولا يجوز أن يلي وظيفة عامة أخرى ولا أن يزاول ولو بطريق غير مباشر مهنة حرة ولا عملا تجاريا أو صناعيا أو ماليا.

وكذلــك لا يجوز أن يشتري أو يستأجر شيئا من أمــلاك الدولة ولو كان ذلك بالمزاد العام ولا أن يؤجر أو يبيع شيئا من أملاكه أو أن يقايض عليه.

مادة ٩٤: رئيس الجمهورية مسئول جنائيا عن الخيانة العظمى وانتهاكه حرمة الدستور واستغلال

النفوذ وعن الجرائم الأخرى التي يعاقب عليها القانون.

ويكون اتهام رئيس الجمهورية والتحقيق معه في جميع الأحوال بقرار من أحد مجلسي البرلمان بأغلبية الأعضاء الذين يتألف منهم وتكون محاكمته أمام المحكمة العليا الدستورية وذلك وفقا للأحكام والإجراءات التي ينص عليها القانون.

وإذا حكم عليه في جريمة الخيانة العظمى أو انتهاك حرمة الدستور أو استغلال النفوذ أو في جريمة مخلة بالشرف أعفى من منصبه مع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى.

مادة ٩٥: تبدأ الإجراءات لانتخاب رئيس الجمهورية قبل انتهاء مدة سلفه بستين يوما على الأكثر ويجب أن يتم انتخابه قبل انتهاء المدة بثلاثة أيام على الأقل.

وإذا انقضت هذه المدة ولم يتم انتخاب الرئيس الجديد تولى رئيس مجلس الشيوخ منصب الرياسة مؤقتا حتى يتم الانتخاب.

مادة ٩٦: إذا قام مانع مؤقت يحول بين رئيس الجمهورية ومباشرة سلطاته أناب عنه رئيس مجلس الشيوخ.

وفي أحوال الوفاة أو الاستقالة أو العجز الدائم عن العمل يقرر البرلمان بأغلبية الأعضاء الذين يتألف منهم كل من مجلسيه خلو منصب رئيس الجمهورية ويتولى رئيس مجلس الشيوخ الرياسة مؤقتا ويجب أن يتم انتخاب رئيس الجمهورية في مدة أقصاها خمسون يوما من تاريخ خلو المنصب.

وإذا قدم رئيس الجمهورية استقالته من منصبه وجه الاستقالة إلى البرلمان وإلى رئيس مجلس الوزراء.

وفي جميع الأحوال التي يتولى فيها رئيس مجلس الشيوخ منصب رئيس الجمهورية أو ينوب عنه يختار مجلس الشيوخ أحد وكيليه للقيام مؤقتا بأعمال الرياسة في هذا المجلس.

مادة ٩٧: لرئيس الجمهورية حق اقتراح القوانين. وتكون مناقشة مشروعات القوانين الخاصة بإنشاء الضرائب أو زيادتها والمداولة فيها لدى مجلس النواب أولا.

مادة ٩٨: رئيس الجمهورية يصدر القوانين في مدى شهر من يوم إبلاغها الوزارة أو في مدى الوقت الذي يحدده هذا القانون في حالة الاستعجال وبموافقة أغلبية الأعضاء الذين يتكون منهم كل مجلس.

ولرئيس الجمهورية في المدة المحددة للإصدار أن يطلب إلى البرلمان بكتاب مسبب إعادة النظر في القانون فإذا أقره بأغلبية أعضاء كل من المجلسين وجب إصداره.

مادة ٩٩: إذا حدث فيما بين أدوار الانعقاد أو في فترة حل مجلس النواب ما يوجب الإسراع إلى اتخاذ تدابير لا تحتمل التأخير فلرئيس الجمهورية أن يصدر في شأنها مراسيم تكون لها قوة القانون. ويجب عرض هذه المراسيم على البرلمان في اجتماع يعقد في مدة أسبوعين من يوم صدورها. وإذا كان مجلس النواب منحلا وجبت دعوته، فإذا لم يدع البرلمان للاجتماع أو دعى ولم تعرض عليه هذه

المراسيم في هذه المدة أو عرضت ورفضها أحد المجلسين وانقضى ستون يوما دون أن يقرها كل من المجلسين، زال بأثر رجعي ما كان لها من قوة القانون.. إلا إذا رأى البرلمان قبل ذلك اعتماد بقائها في الفترة السابقة مع تسوية كل ما ترتب على هذه المراسيم من الآثار بوجه آخر. وعلى كل حال لا يجوز أن تتضمن تعديل قانون الانتخاب أو إنشاء جرائم أو عقوبة جديدة.

مادة ١٠٠: لرئيس الجمهورية بناء على تفويض البرلمان في أحوال استثنائية أن يصدر مراسيم لها قوة القانون. ويجب أن يكون التفويض لمدة محدودة وأن يعين الموضوعات والمبادئ التي تقوم عليها هذه المراسيم.

مادة ١٠١: رئيس الجمهورية يضع اللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين بما لا يتضمن تعديلا فيها أو تعطيلا لها أو إعفاء من تنفيذها. ويجوز أن يعهد القانون إلى غيره بوضع هذه اللوائح.

مادة ١٠٢: رئيس الجمهورية يضع لوائح الضبط ويرتب المصالح العامة بما لا يتعارض مع القوانين.

مادة ١٠٣: لرئيس الجمهورية حق حل مجلس النواب.

ويترتب على الأمر الصادر بحل مجلس النواب استقالة الوزارة. ويدعو رئيس الجمهورية رئيس مجلس الشيوخ لتأليف وزارة محايدة لإجراء الانتخابات.

وعقب إعلان نتيجة الانتخابات يعود رئيس مجلس الشيوخ إلى منصبه لفترة جديدة وتطرح الوزارة الجديدة للثقة بها في أول اجتماع لمجلس النواب الجديد.

مادة ١٠٤: رئيس الجمهورية يولي رئيس مجلس الوزراء ويعفيه ويولي الوزراء ويعفيهم بناء على اقتراح رئيس مجلس الوزراء.

مادة ١٠٥: رئيس الجمهورية يعين الموظفين المدنيين العسكريين ويعزلهم على الوجه المبين في القانون.

مادة ١٠٦: رئيس الجمهورية يعتمد ممثلي الدول الأجنبية السياسيين وهو الذي يعين الممثلين السياسيين لدى الدول والهيئات الأجنبية ويعزلهم على الوجه المبين في القانون.

مادة ١٠٧: رئيس الجمهورية هو الرئيس الأعلى للقوات المسلحة وهو الذي يعلن الحرب ولا يكون ذلك إلا بموافقة البرلمان.

مادة ١٠٨: رئيس الجمهورية يبرم المعاهدات ويبلغها البرلمان مشفوعة بما يناسب من البيان وتكون لها قوة القانون بعد إبرامها ونشرها وفقا للأوضاع المقررة [ولا تكون اتفاقيات حقوق الإنسان التي أقرتها الأمم المتحدة وصدقت مصر عليها قابلة للنسخ أو التعديل أو التعطيل بقانون لاحق](٢٢).

على أن معاهدات الصلح والتحالف والمعاهدات الخاصة بأراضي الدولة أو التي تتعلق بحقوق السيادة أو بحقوق المصريين العامة والخاصة والمعاهدات المتعلقة بالتنظيم الدولي ومعاهدات التجارة والملاحة ومعاهدات الإقامة والمعاهدات التي تحمل خزانة الدولة شيئا من النفقات والمعاهدات التي

يكون فيها تعديل للقوانين المصرية الداخلية لا تكون نافذة إلا بعد التصديق والموافقة عليها بقانون.

مـادة ١٠٩: رئيس الجمهورية ينشئ ويمنح الرتب العسكريـة وأوسمة الشرف المدنية والعسكرية علي الوجه المبين في القانون. أما الرتب المدنية وألقاب الشرف فلا يجوز إنشاؤها.

مـادة ١١٠: لرئيس الجمهورية حق العفو عن العقوبة أو تخفيضهـا أما العفو الشامل فلا يكون إلا بقانون.

مـادة ١١١: يتولى رئيس الجمهورية جميع سلطاته بواسطة الـوزراء وتوقيعاته في شئون الدولة يجب لنفاذها أن يوقع عليها رئيس مجلس الوزراء والوزراء المختصون، بعد موافقة مجلس الوزراء، وأوامره شفوية كانت أو كتابية لا تعفي الوزراء من المسئولية بحال.

ومع ذلك يستقل رئيس الجمهورية بعد استشارة ممثلي الجماعات السياسية.. بتولية رئيس مجلس الوزراء أو إعفائه وتعيين أعضاء مجلس الشيوخ الذين يكون اختيارهم عن طريق التعيين.

الفصل الثالث

الـوزارة

مادة ١١٢: [يتـولى] مجلس الوزراء [السلطة التنفيذية] و هو المهيمن علي مصالح الدولة ورئيسه هو الذي يوجه السياسة العامة للوزارة.

مادة ١١٣: لا يلي الوزارة إلا مصري، (...........)(٢٣).

مادة ١١٤: قبل أن يتولى رئيس مجلس الوزراء والوزراء أعمالهم يؤدون أمام رئيس الجمهورية هذا اليمين: أقسم بالله العظيم أن أكون مخلصا للوطن وأن أحترم الدستور وقوانين البلاد وأن أؤدي أعمالي بالأمانة والصدق".

مـادة ١١٥: للوزراء أن يحضروا أياً من مجلسي البرلمان، ويجب أن يسمعوا كلما طلبوا الكلام، ولهـم أن يستعينوا بمـن يرون من كبار الموظفـين أو أن ينيبونهم عنهم. ولكل مجلـس أن يحتم علي الوزراء حضور جلساته، ولا يكون للوزير صوت إلا في المجلس الذي هو عضو فيه.

مادة ١١٦: رئيس مجلس الوزراء والوزراء مسئولون متضامنون لدي مجلس النواب عن السياسة العامة للوزارة وكل منهم مسئول عن أعمال وزارته. ولا يطرح الثقة بالوزارة إلا رئيسها.

ولا يجوز طرح عدم الثقة بالوزارة إلا بناء علي طلب يوقع من عُشْر الأعضاء الذين يتألف منهم مجلس النواب، ولا تجري المناقشة فيه إلا بعد أسبوع من عرضه.

وفي الحالتين يكون إبداء الـرأي بالاقتراع العلني وبالمناداة علي الأعضاء بأسمائهم بعد ثلاثة أيام من انتهاء المناقشة.

ولرئيس الوزارة مع ذلك أن يطلب الاقتراع فورا.

مـادة ١١٧: إذا قرر مجلس النواب عدم الثقة بالوزارة بأغلبية الأعضاء الذين يتألف منهم المجلس

وجب علي الوزارة أن تستقيل، وإذا كان القرار خاصا بأحد الوزراء وجبت استقالته من الوزارة.

مادة ١١٨: يتولى الوزراء في وزاراتهم التوجيه والرقابة وعلي وجه الخصوص رسم الاتجاهات العامة.

وينظم القانون اختصاصات الوظائف الرئيسية ومسئوليات الموظفين والضمانات التي تصون حقوقهم. وتكفل حريتهم في العمل.

مادة ١١٩: لا يحق للوزير أثناء ولا يتيه الوزارة أن يلي أية وظيفة أخري ولا أن يزاول ولو بطريق غير مباشر مهنة حرة ولا عملا تجاريا أو صناعيا أو ماليا. [وكذلك لا يجوز أن يشتري أو يستأجر شيئا من أملاك الدولة ولو كان ذلك بالمزاد العام، ولا أن يؤجر أو أن يبيع شيئا من أملاكه أو يقايض عليه](٢٤).

مادة ١٢٠: لكل من مجلسي البرلمان من تلقاء نفسه أو بناء علي طلب النائب العام حق اتهام الوزراء فيما يقع منهم من الجرائم بسبب تأدية وظائفهم والوزير الذي يتهم يوقف عن العمل إلي أن يقضي في أمره ولا يمنع استعفاؤه من إقامة الدعوى عليه أو الاستمرار فيها.

وتكون محاكمة الوزراء أمام المحكمة العليا الدستورية وفقا للأوضاع والإجراءات التي ينص عليها القانون.

ويطبق في شأنهم قانون العقوبات في الجرائم المنصوص عليها فيه. وتبين في قانون خاص أحوال مسئولية الوزراء التي لم يتناولها قانون العقوبات.

مادة ١٢١: لا يجوز العفو عن الوزير المحكوم عليه من المحكمة العليا الدستورية إلا بموافقة كل من مجلسي البرلمان.

الفصل الرابع
السلطة القضائية

مادة ١٢٢: القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون. ولا يجوز لأية سلطة التدخل في القضايا أو في إجراء العدالة.

مادة ١٢٣: يرتب القانون جهات القضاء ويحدد اختصاصها وتوحد جميع جهات القضاء علي الوجه الذي يقرره القانون.

مادة ١٢٤: جلسات المحاكم علنية إلا إذا قررت المحكمة جعلها سرية مراعاة للنظام العام أو الآداب.

مادة ١٢٥: تصدر الأحكام باسم الأمة.

مادة ١٢٦: يكون للقضاء مجلس أعلى ينظم القانون اختصاصاته ويؤلف من رئيس محكمة النقض رئيسا ومن أقدم ثلاثة من كل من مستشاري محكمة النقض ورؤساء محاكم الاستئناف ومن وكيل

وزارة العدل والنائب العام ومن رئيس كل من محكمة القاهرة والإسكندرية الابتدائيتين ويضم إليه اثنان من مستشاري مجلس الدولة يختارهما مجلسه الخاص من بين أعضائه(٢٥).

مادة ١٢٧: القضاة غير قابلين للعزل.

ويكون تعيينهم وترقيتهم ونقلهم بناء علي اقتراح مجلس القضاء الأعلى. ويختص هذا المجلس بتأديبهم وندبهم. وكل ذلك علي الوجه المبين في القانون.

مادة ١٢٨: لا يلي المستشارون من رجال القضاء الوزارة قبل مضي عام من تركهم خدمة القضاء.

مادة ١٢٩: يتولى النيابة العمومية نائب عام ينذب من بين المستشارين بموافقة مجلس القضاء.

وفي مواد الجنايات والجرائم السياسية وجرائم الرأي والصحافة وغيرها من الجرائم التي يحددها القانون يتولى التحقيق قضاة.

مادة ١٣٠: تشرف السلطة القضائية علي رجال الضبط القضائي وفقا للقانون.

مادة ١٣١: يتولى وزير العدل تنظيم إدارة القضاء ويسهر علي إنجاز أعمالها.

مجلس الدولة

مادة ١٣٢: مجلس الدولة هيئة مستقلة تلحق برياسة مجلس الوزراء وهي استشارية وقضائية إدارية لكفالة العدالة في الإدارة.

مادة ١٣٣: لمجلس الدولة ولاية القضاء العامة في المنازعات الإدارية وهو يقضي في القرارات الباطلة بالإلغاء ويتولى الإفتاء وإعداد وصياغة مشروعات القوانين والقرارات التنظيمية التي تقترحها الحكومة أو يحيلها إليه أحد مجلسي البرلمان.

مادة ١٣٤: مستشارو مجلس الدولة غير قابلين للعزل ويعين القانون من يتمتعون بهذه الضمانة من موظفيه الفنيين.

ويكون تعيين أعضاء المجلس وموظفيه الفنيين وترقيتهم ونقلهم بناء علي اقتراح مجلس خاص ينظم القانون تأليفه من تسعة من مستشاري المجلس برياسة رئيسه ويضم إليه اثنان من مستشاري محكمة النقض يختارهما مجلس القضاء الأعلى من بين أعضائه ووكيل وزارة العدل.

ويكون إلحاق الأعضاء والموظفين الفنيين بالأقسام وندبهم وتأديبهم من اختصاص المجلس الخاص وكل ذلك علي الوجه المبين في القانون.

مادة ١٣٥: أحكام القضاء الإداري ملزمة ويكفل القانون نفاذها.

الباب الرابع
هيئات الحكم المحلي(٢٦)

مـادة ١٣٦: تضـم الدولـة هيئات محليـة ذات شخصيـة معنوية عامـة هي [المحافظـات] والمدن والقرى.

وكل جهة مسكونة يجب إلحاقها بإحدى هذه الهيئات.

ويجوز أن تشمل الهيئة الواحدة أكثر من قرية أو مدينة كما يجوز أن تعتبر هيئة حيا من مدينة وكل ذلك علي الوجه المبين في القانون.

مـادة ١٣٧: يمثل الهيئة المحلية مجلس ينتخب بالاقتراع السري المباشر ويختار المجلس رئيسه من بـين الأعضاء المنتخبين ويجـوز مع ذلك للمجلس أو الحكومة بنص في القانون ضم أعضاء من الفنيين ذوي الكفاية والخبرة في الشئون المحلية بحيث لا يتجاوز عددهم ربع مجموع أعضاء المجلس. ويحدد القانون مدة المجلس وعدد الأعضاء وكافة أحكام الانتخاب.

مـادة ١٣٨: يكـون حق الانتخاب المحلي لمن لهم حق انتخاب أعضـاء مجلس النواب وللناخب أن يرشح نفسه لعضوية هذه المجالس بالشروط التي بينها القانون.

مـادة ١٣٩: يختص القضاء بالفصل في الطعون الانتخابية وفي سقوط العضوية وذلك علي الوجه المبين في القانون.

مادة ١٤٠: تختص المجالس المحلية بكل ما يهم الوحدات التي تمثلها وتنشئ وتدير المرافق والأعمال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية وتسهر علي رعاية مصالح الجماعات والأفراد.

وذلك كله علي الوجه المبين في القانون.

مـادة ١٤١: تعمل التشريعات علي استقـلال هذه الهيئات بشئون التعليم في مراحله الأولي وكذلك التعليم الفني والطب العلاجي وشئون المواصلات والطرق المحلية والأسواق وشتي المرافق والخدمات الاجتماعية.

مادة ١٤٢: قرارات المجالس المحلية الصادرة في حدود اختصاصها نهائية ولا يجوز تدخل السلطة التنفيذيـة إلا لمنع تجاوز المجالس هذه الحدود أو إضرارهـا بالمصلحة العامة أو بمصالح بعضها بعضا. وذلك علي الوجه المبين في القانون.

وعند الخلاف علي الاختصاص الدستوري للهيئات المحلية تفصل فيه المحكمة العليا الدستورية.

مادة ١٤٣: تدخل في موارد الهيئات المحلية، الضرائب والرسوم ذات الطابع المحلي أصلية كانت أو إضافية وذلك كله في الحدود التي يقررها القانون.

ويجـب ألا تتنـاول هذه الضرائب والرسـوم انتقال الأشخاص أو مـرور الأموال بين الوحدات الإدارية وألا تقيد حق المواطنين في ممارسة مهنهم وأعمالهم في أراضي الوطن.

وتدخل في موارد المجلس البلدي حصيلة ضريبة الأملاك المبنية وتدخل في موارد مجلس [المحافظة]

حصيلة ضريبة الأطيان مع جواز تخصيص قدر معين منها للمجالس البلدية وهذا كله طبقا للقانون.

مادة ١٤٤: تتبع في جباية الضرائب والرسوم المستحقة للهيئات المحلية القواعد والإجراءات المتبعة في جباية أموال الدولة.

مادة ١٤٥: جلسات المجالس المحلية علنية علي أنه يجوز عقد الجلسة بهيئة سرية في الحدود التي يقررها القانون

مادة ١٤٦: يختص كل مجلس بوضع ميزانية سنوية شاملة لإيراداته ومصروفاته ويبين القانون القواعد التي تتبع في وضع الميزانية كما يحدد المدة التي يجوز في خلالها للسلطة التنفيذية الاعتراض علي الميزانية وكيفية الفصل في هذا الاعتراض.

وللسلطة التنفيذية في جميع الأحوال أن تطلب إدراج المبالغ اللازمة لتأدية الخدمات العامة والالتزامات التي تفرضها القوانين علي المجالس. كما يختص كل مجلس بوضع الحساب الختامي علي السنة المالية وفقا للقانون.

وتشهر ميزانيات المجالس وحساباتها الختامية وفقا للقانون.

مادة ١٤٧: تكمل الدولة ما تحتاجه الهيئات المحلية من معاونة فنية وإدارية ومالية وينظم القانون هذه المعاونة.

مادة ١٤٨: ينظم القانون تعاون الهيئات المحلية في الأعمال ذات النفع المشترك ووسائل التعاون بينها وبين مصالح الحكومة في الأقاليم.

مادة ١٤٩: لا يجوز حل مجالس المديريات أو المجالس البلدية بإجراء إداري شامل.

ولا يجوز حل أي منها إلا في حالة الضرورة بمرسوم مسبب ويجب أن يحدد المرسوم تاريخ انتخاب المجلس الجديد في موعد لا يتجاوز شهرين.

وينظم القانون تأليف هيئة مؤقتة تحل محل المجلس خلال فترة الحل لتصريف الشئون الجارية والأعمال التي لا تحتمل التأخير.

مادة ١٥٠: تعين فترة انتقال لا تتجاوز خمس سنوات من تاريخ العمل بهذا الدستور يجوز في خلالها أن يحدد القانون للهيئات المحلية نسبة ما يدرج من مواردها المالية في ميزانيات السنوات الأربع الأولي علي أن تدرج الموارد كاملة في ميزانية السنة الخامسة.

وكذلك يجوز في تلك الفترة للضرورة القصوى أن تكون رياسة المجالس في بعض القرى الصغيرة بالتعيين.

الباب الخامس
الشئون المالية

مادة ١٥١: إنشاء الضرائب العامة أو تعديلها أو إلغائها لا يكون إلا بقانون ولا يعفي أحد من أدائها غير في الأحوال المبينة في القانون. ولا يجوز تكليف أحد بأداء غير ذلك من الضرائب والرسوم إلا في حدود القانون.

مادة ١٥٢: ينظم القانون القواعد الأساسية لجباية الأموال العامة وإجراءات صرفها.

مادة ١٥٣: لا يجوز للحكومة عقد قرض أو الارتباط بمشروع يترتب عليه إنفاق مبالغ من الخزانة في سنة أو سنوات مقبلة إلا بقانون.

مادة ١٥٤: تشترط موافقة البرلمان مقدما في إنشاء أو إبطال الخطوط الحديدية بالطرق العامة والترع والمصارف وسائر أعمال الري التي تهم أكثر من مديرية.

وكذلك تشترط موافقة البرلمان مقدما في كل تصرف مجاني في العقارات المملوكة للدولة، ولا يجوز النزول عن شئ من أموال الدولة المنقولة إلا في حدود القانون.

مادة ١٥٥: "ينظم يعفي القانون المرتبات والمعاشات والتعويضات والإعانات والمكافآت التي تقرر علي خزانة الدولة وينظم حالات الاستثناء ولا يجوز تقرير استثناء إلا بموافقة البرلمان.

مادة ١٥٦: الثروات الطبيعية سواء في باطن الأرض أو في المياه الإقليمية وجميع مصادرها وقواها ملك للدولة وهي التي تكفل استغلالها مع تقدير مقتضيات الدفاع الوطني والاقتصاد القومي.

مادة ١٥٧: كل التزام باستغلال مورد من موارد الثروة الطبيعية أو مرفق من المرافق العامة يجب أن يكون لزمن محدد وأن تجري في شأنه علانية تامة في الإجراءات التمهيدية" تيسيرا للمنافسة ويصدر بموافقة المجلس المختص -مرسوم بمنح الالتزام أو تجديده أو إلغائه ويبين فيه استيفاء هذه الإجراءات، وكل ذلك علي الوجه المبين في القانون.

مادة ١٥٨: كل احتكار ذي صبغة عامة لا يمنح إلا بقانون وإلي زمن محدود.

مادة ١٥٩: كل احتكار أو التزام بمرفق محلي يتولاه المجلس المحلي المختص وكذلك تتولى الهيئات المحلية شئون المحاجر ومنح الرخص الخاصة بها وكل هذا علي الوجه المبين في القانون.

مادة ١٦٠: الميزانية الشاملة لإيرادات الدولة ومصروفاتها يجب تقديمها إلي البرلمان قبل انتهاء السنة المالية بثلاثة أشهر علي الأقل لفحصها واعتمادها والسنة المالية يعينها القانون.

مادة ١٦١: تكون مناقشة الميزانية وتقريرها بابا بابا في مجلس النواب أولا. ولا يقبل اقتراح يرمي إلي زيادة المصروفات المقدرة أو إلي إنشاء مصروفات جديدة أثناء مناقشة الميزانية أو الاعتمادات الإضافية.

مادة ١٦٢: إذا لم يصدر قانون الميزانية الجديدة قبل بدء السنة المالية عمل بالميزانية القديمة إلي حين صدوره.

ومع ذلك يجوز العمل مؤقتا بما أقره المجلسان أو المؤتمر من أبواب الميزانية.

مادة ١٦٣: لا يجوز أن يتضمن قانون الميزانية أي نص من شأنه إنشاء ضريبة جديدة أو زيادة في ضريبة موجودة أو تعديل قانون من القوانين القائمة.

مــادة ١٦٤: يجـب موافقة البرلمـان مقدما في نقل أي مبلغ مـن باب إلي آخر من أبـواب الميزانية وكذلك في كل مصروف غير وارد بها أو زائد علي تقديراتها.

مادة ١٦٥: الحساب الختامي للإدارة المالية عن العام المنقضي يجب أن يعتمده البرلمان.

مــادة ١٦٦: الميزانيات المستقلة والملحقة وحساباتها الختاميـة تجري عليها الأحكام المتقدمة الخاصة بميزانية الحكومة وحسابها الختامي.

الباب السادس
الهيئات والمجالس المعاونة

ديوان المحاسبة

مادة ١٦٧: يراقب البرلمان بمعونة ديوان المحاسبة إيرادات الدولة ومصروفاتها. ولكل من مجلسي البرلمان والحكومة أن يعهد إلي الديوان بإجراء التحقيقات وإعداد البحوث المتصلة بهذه الرقابة.

مادة ١٦٨: يتولى ديوان المحاسبة الرقابة علي الإدارة المالية وشئون الخزانة ويراقب كذلك جباية الإيرادات وإنفاق المصروفات وفقا لميزانية الدولة والميزانيات المستقلة والملحقة.

مادة ١٦٩: تقدم الحكومة الحسابات الختامية إلي البرلمان وديوان المحاسبة في مدي ثلاثة أشهر من انتهـاء السنة المالية، ويضــع رئيس الديوان تقارير عن الحسابات الختامية تقدم إلي البرلمان وتبلغ إلي وزير المالية وذلك في مدي الثلاثة أشهر التالية. وللحكومة في خلال شهر أن تقدم للبرلمان ملاحظاتها علـي التقارير لتنظر معها. وتؤلف لجنة دائمة علي أساس التمثيـل النسبي للجماعات السياسية في كل مــن مجلسي الشيوخ والنواب لبحث هذه التقارير لعرضها علي المجلس في مدة لا تجاوز ثلاثة أشهر. ويجب أن يتم اعتماد البرلمان الحساب الختامي قبل انتهاء السنة المالية التالية.

مــادة ١٧٠: يتولى ديوان المحاسبة كذلك، رقابة ميزانيــات الهيئات المحلية وغيرها من ميزانيات المؤسسات العامة والهيئات التي يعينها القانون.

مــادة ١٧١: رئيس ديوان المحاسبة يعينه رئيس الجمهورية بعد موافقة البرلمان. ويجب أن يكون مستقلا عن الأحزاب وألا يجمع بين وظيفته وبين عضوية البرلمان. ويؤدي قبل مباشرة أعماله اليمين الدستورية أمام مجلس النواب.

مادة ١٧٢: رئيس ديوان المحاسبة مسئول أمام البرلمان وله أن يقدم إليه تقارير عن الاقتصاد وأن يسمــع في أي المجلسين كلما طلب ذلك، ولا يجوز عزله إلا بقرار من أحد المجلسين وبأغلبية الأعضاء الذين يتألف منهم، ويحظر عليه مزاولة الأعمال المحظورة علي الوزراء، وتتبع في اتهامه ومحاكمته

الأحكام المقرة في الدستور لمحاكمة الوزراء.

مادة ١٧٣: إذا قام خلاف بين الحكومة وديوان المحاسبة حول اختصاص الديوان جاز لكل منهما عرض هذا الخلاف علي المحكمة العليا الدستورية.

المجلس الاقتصادي

مادة ١٧٤: ينشأ مجلس اقتصادي يبين القانون نظامه واختصاصاته ويتولى بحث مشروعات القوانين وغيرها من الشئون الاقتصادية التي يحيلها إليه البرلمان أو الحكومة، وتجب استشارته مقدما في استثمار موارد الثروة العامة وفي البرامج الاقتصادية القومية.

المجلس الأعلى للعمل

مادة ١٧٥: ينشأ مجلس أعلى للعمل يبين القانون نظامه واختصاصاته ويتولى بحث مشروعات القوانين وغيرها من الشئون الخاصة بالعمل والعمال التي يحيلها إليه البرلمان أو الحكومة.

مجالس الثروة الطبيعية والمرافق العامة

مادة ١٧٦: يكون للمناجم مجلس أعلى يؤلف من الوزير المختص أو من ينوب عنه رئيسا ومن ثمانية من أعضاء البرلمان ينتخب كل مجلس نصفهم واثنان من مستشاري مجلس الدولة تنتخبهما جمعيته العمومية وعضو يختاره المجلس الاقتصادي وعضو يختاره مجلس الدفاع الوطني ومن ستة من كبار الفنيين واثنين من المشتغلين باستغلال المناجم واثنين من عمالها وهؤلاء تعينهم الحكومة.

ويكفل القانون استقلال المجلس ويعين مدته ويبين نظامه وطريقة تجديده جزئيا.

مادة ١٧٧: يختص مجلس المناجم والمحاجر بدراسة شئون المناجم وتيسير الكشف والبحث عنها ووسائل استغلالها ووضع المواصفات والموازنة بين عروض الميزانيات فيها وإقرار منح التزاماتها وتجديدها أو إلغائها.

مادة ١٧٨: يؤلف مجلس للثروات الطبيعية الأخري ومجلس للمرافق العامة يمثل في كل منها مجلسا البرلمان ومجلس الدولة والمجلس الاقتصادي ومجلس الدفاع الوطني وكبار الفنيين والعناصر المهنية وغيرها علي الوجه المبين في القانون. ويكفل القانون استقلالهما ويبين طريقة تأليفهما ونظامهما واختصاص كل منهما.

المجلس القومي لحقوق الإنسان

[مادة ١٧٨ (مكرر): ينشأ مجلس قومي لحقوق الإنسان يعين القانون نظامه واختصاصه ويتولى بحث مشروعات قوانين تطبق الإعلانات والعهود والاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان التي

توقع عليها مصر وغيرها من مشروعات القوانين ذات الصلة، وله أن يتلقى ويحقق في كل الشكاوى المتعلقة بالمساس بهذه الحقوق]

الباب السابع
القوات المسلحة

مـادة ١٧٩: الدولة وحدها هـي التي تنشئ القـوات المسلحة ولا يجوز لأية هيئـة أو جماعة إنشاء تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية.

مـادة ١٨٠: تكفـل الدولة تثقيف المجنديـن وتعليمهم الحرف التي تعينهم علـي الحياة بعد التسريح وتعويض المصابين بسبب تأدية واجباتهم العسكرية.

مادة ١٨١: ينظم القانون التعبئة العامة كما ينظم وسائل وقاية المدنيين.

مـادة ١٨٢: يبين القانون الظروف الاستثنائية التـي يجوز فيها للسلطات المدنية الاستعانة بالقوات المسلحة في أغراض محدودة.

مادة ١٨٣: تكفل الدولة تدريب الشباب تدريبا عسكريا وتنظيم الحرس الوطني.

مـادة ١٨٤: ينظـم قانون خاص المحاكـم العسكرية ويبـين اختصاصاتها والأحـكام التي تطبقها والشـروط الواجب توافرها فيمن يتولون قضاءها. ولا يكون لهذه المجالس اختصاص إلا في الجرائم العسكرية التي تقع من أفراد القوات المسلحة.

مـادة ١٨٥: ينشـأ مجلس للدفاع الوطني يتـولى رئيس الجمهورية رياسته ويبـين القانون نظامه واختصاصه. ويستشار هذا المجلس في اتخاذ التدابير الدفاعية وفي إعلان الحرب وعقد الصلح.

مادة ١٨٦: ينظم القانون هيئات البوليس ويبين ما لها من اختصاصات.

الباب الثامن
المحكمة العليا الدستورية

مـادة ١٨٧: تؤلف المحكمة العليا الدستورية من تسعة قضاة يختارون من المستشارين ومن أساتذة القانون ورجال الفقه الإسلامـي الجامعيين ومن المحامين لدى محكمة النقض المتخرجين منذ عشرين عاما، سواء في هؤلاء جميعا الحاليون منهم والسابقون. ويعين رئيس الجمهورية ثلاثة منهم، وثلاثة ينتخبهم البرلمان مجتمعا بهيئة مؤتمر، وثلاثة ينتخبهم [المجلس الأعلى للقضاء](٢٧).

وتنتخـب المحكمة رئيسا من بـين أعضائها. ومدتها اثنتا عشرة سنة وتجدد جزئيا علي الوجه المبين في القانون. ويكون انعقاد المحكمة صحيحا بحضور سبعة من أعضائها.

مـادة ١٨٨: ينظم القانون إجـراءات تعيين قضـاة المحكمة وطريقة تشكيـل دوائرها والأوضاع التي يجـب مراعاتها في رفع المنازعات إليهـا بواسطة السلطات والأفراد والقواعـد المنظمة لأعمالها

والإجراءات التي تكفل استقلالها.

مـادة ١٨٩: لا يجـوز إحالة قضاة المحكمة إلي المعاش أو وقفهم مـن أعمالهم إلا بقرار من المحكمة نفسها ويكون ذلك إما بسبب عجز مادي عن العمل أو إهمال خطير في أداء أعمالهم.

مـادة ١٩٠: لا يجـوز الجمع بين عضوية المحكمة وعضوية البرلمـان. ويطبق علي قضاة المحكمة أحوال عدم الجمع المقررة بالنسبة للوزراء.

مـادة ١٩١: تختص المحكمـة العليا الدستورية وحدهـا بالفصل في المنازعـات الخاصة بدستورية القوانـين والمراسيم التي لها قوة القانون وفي المنازعـات بين سلطات الدولة المختلفة فيما يتعلق بتطبيق الدستور. وفي تفسير النصوص الدستوريـة والتشريعية الخاصة بالمحاكم ومجلس الدولة وفي أحوال تنازع الاختصاص بين جهات القضاء المختلفة؛ وذلك فضلا عن الاختصاصات الأخرى المبينة في هذا الدستور.

مادة ١٩٢: ينضم إلي هيئة المحكمة عند النظر في اتهام رئيس الجمهورية أو أحد الوزراء أو من في حكمهم ستة أعضاء ينتخبهم البرلمان مجتمعا في هيئة مؤتمر في بداية كل فصل تشريعي ممن تتوافر فيهم شـروط العضوية لمجلس الشيـوخ من غير أعضاء البرلمان. ويكون انعقـاد المحكمة صحيحا بحضور أربعة منهم. ويمثل الاتهام من يختاره المجلس الذي وجه الاتهام.

مـادة ١٩٣: إذا رأت إحدى المحاكم أثناء نظـر قضية من القضايا سواء من تلقاء نفسها أو بناء علي دفـع يتقدم به أحد أطراف النزاع وقـدرت الحكمة جديته وأن الفصل في الدعوى يتوقف علي الفصل في دستوريـة قانون أو مرسـوم له قوة القانون وجب عليها أن توقف نظـر القضية وتحيل الأمر إلي المحكمـة العليا الدستورية للفصـل فيه. [كما يكون للأحـزاب السياسية والنقابات حـق الطعن أمامها بدعـوى أصلية في دستورية القوانين والأعمال البرلمانيـة ذات الصفة النيابية وذلك على الوجه المبين في القانون](٢٨).

الباب التاسع
تنقيح الدستور

مـادة ١٩٤: لرئيـس الجمهورية ولكل من المجلسـين اقتراح تنقيح هذا الدستـور بتعديل أو حذف حكم أو أكثر من أحكامه أو إضافة أحكام أخرى، ويصدر كل من المجلسين بالأغلبية المطلقة لأعضائه جميعا قرارا بضرورة التنقيح وبتحديد موضوعه. ولا تصح المناقشة في كل من المجلسين إلا إذا حضر ثلثـا أعضائه ويشترط لصحة القرارات أن تصدر بأغلبية ثلثـي الأعضاء. والأحكام الخاصة بمبادئ الحريـة والمساواة التـي يكفلها الدستور وبشكل الحكومة الجمهـوري النيابي البرلماني لا يجوز اقتراح تعديلها.

الباب العاشر
أحكام عامة

مادة ١٩٥: الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية.

مادة ١٩٦: مدينة القاهرة (عاصمة جمهورية مصر العربية).

مادة ١٩٧: ينشر القانون في الجريدة الرسمية خلال أسبوع من يوم إصداره. وينفذ بعد نشره بثلاثين يوما ويجوز مد هذا الميعاد أو قصره أو الاستغناء عنه بنص صريح في القانون.

مادة ١٩٨: لا تجرى أحكام القوانين إلا علي ما يقع من تاريخ نفاذها ولا يترتب عليها أثر فيما وقع قبله. ومع ذلك يجوز في غير المواد الجنائية النص في القانون علي خلاف ذلك بموافقة أغلبية الأعضاء الذين يتألف منهم كل من المجلسين.

مادة ١٩٩: في حالة الحرب أو وقوع اضطرابات جسيمة تخل بالأمن إخلالا خطيرا يجوز لرئيس الجمهورية أن يطلب من البرلمان تفويض الحكومة في سلطات معينة لمواجهة الحال وإذا كان البرلمان في غير أدوار الانعقاد دعى للاجتماع فورا وإذا كان مجلس النواب منحلا وجبت دعوته ويظل البرلمان مجتمعا تحقيقا لكفالة الحريات العامة وللرقابة البرلمانية الكاملة ما دام التفويض قائما.

وهذه السلطات تقدرها الضرورة فيجوز أن تحدد بمنطقة معينة أو لمواجهة حوادث معينة ويجب دائما توقيتها بزمن معين. وللحكومة عند الاقتضاء أن تطلب كذلك التفويض في سلطات جديدة. وللبرلمان أن يقرر في أي وقت إلغاء جميع السلطات التي منحها للحكومة أو بعضها أو الحد منها. وفي جميع الأحوال تكون القوانين التي يقرها البرلمان بأغلبية الأعضاء الذي يتألف منهم كل من المجلسين. ولا يجوز المساس بمبدأ تحريم القبض علي أعضاء البرلمان بغير إذن من المجلس المختص. وتؤلف هيئة برلمانية علي الوجه الذي يبينه قانون التفويض البرلماني تمثل فيها الجماعات السياسية في المجلسين وتستشيرها السلطة التنفيذية في ممارسة السلطات المفوضة فيها وتودع الحكومة البرلمان ما تصدره من الأوامر التنظيمية إثر صدورها. وتكون ممارسة هذه السلطات خاضعة للرقابة القضائية ولا يجوز بحال الإعفاء من المسئولية المرتبة عليها.

مادة ٢٠٠: كل ما قررته القوانين والمراسيم والأوامر واللوائح والقرارات من الأحكام وكل ما سن أو اتخذ من قبل الأعمال والإجراءات طبقا للأصول والأوضاع المتبعة يبقي نافذا بشرط أن يكون نفاذها متفقا مع مبادئ الحرية والعدالة والمساواة التي يكفلها هذا الدستور وكل ذلك بدون إخلال بما للسلطة التشريعية من حق إلغائها أو تعديلها في حدود سلطتها علي ألا يمس ذلك بمبدأ عدم سريان القوانين علي الماضي.

مادة ٢٠١: (.........)(٢٩).

مادة ٢٠٢: تجري أحكام هذا الدستور علي الدولة المصرية جميعا.

مادة ٢٠٣: يعمل بهذا الدستور من تاريخ (....).

الهوامش

(١)حذفنا عجز هذه المادة من مشروع دستور ١٩٥٤. وكانت تنص على "وتمارس النساء هذا الحق وفقا للشروط التي يضعها القانون، لأنه يوحي بتقييد حق النساء في الانتخاب. ولم يرد في دستور ١٩٧١ نص على تحديد سن الانتخاب. وتحديد السن بـ ٢١ سنة مطروح للمناقشة.

(٢) العبارة المضافة من نص المادة ٤١ من دستور ١٩٧١.

(٣) العبارات المضافة من نص المادة ٤٢ من دستور ١٩٧١.

(٤) العبارة المضافة هنا اقتراح منا.

(٥) إضافة من المادة ٤٥ من دستور ١٩٧١.

(٦) إضافة من المادة ٤٩ من دستور ١٩٧١

(٧) إضافة من المادة ٤٨ من دستور ١٩٧١

(٨) إضافة من مشروع دستور لجنة د. حلمي مراد

(٩) إضافة مقترحة، تستند إلى مادة بنفس الرقم في مشروع دستور ١٩٥٤، وقبل أن تترسخ ظاهرة أجهزة الإعلام القومية.

(١٠) إضافة من المادة ١٨ من دستور ١٩٧١.

(١١) الكلمة في الأصل هي "البوليس".

(١٢) الإضافة اقتراح منا، والنص الخاص بالجماعات ذات الطابع العسكري عن المادة ٥٥ من دستور ١٩٥٤.

(١٣) الفقرة المضافة عن المادة ٥٦ من دستور ١٩٧١.

(١٤) يتضمن دستور ١٩٧١ في الأبواب الثاني والثالث والرابع المتعلقة بالمقومات الأساسية للمجتمع والحريات والحقوق العامة وسيادة القانون عدة مواد تتضمن مبادئ لم ترد في مشروع دستور ١٩٧١، نرى مناقشة إمكانية إضافتها، وهي:

- للمواطنين حق الهجرة الدائمة أو الموقوتة إلى الخارج وينظم القانون هذا الحق وإجراءات وشروط الهجرة ومغادرة البلاد (مادة ٥٢).
- سيادة القانون أساس الحكم في الدولة (مادة ٦٤).
- تخضع الدولة للقانون، واستقلال القضاء وحصانته ضمانان أساسيان لحماية الحقوق والحريات (مادة ٦٥).
- المتهم برئ حتى تثبت إدانته في محاكمة قانونية تكفل له فيها ضمانات الدفاع عن نفسه. وكل متهم في جناية يجب أن يكون له محام يدافع عنه (مادة ٦٧).
- حق الدفاع أصالة أو بالوكالة مكفول. ويكفل القانون لغير القادرين ماليا وسائل الالتجاء إلى القضاء والدفاع عن حقوقهم (مادة ٦٩).
- لا تقام الدعوى الجنائية إلا بأمر من جهة قضائية (مادة ٧٠).

(١٥) النص الأصلي في مشروع دستور ١٩٥٤، ينص على تأليف المجلس من ٢٧٠ عضوا. وينص دستور ١٩٧١ على ألا يقل عدد أعضاء مجلس الشعب عن ٣٥٠ عضوا (مادة ٨٧).

(١٦) أعيدت صياغة فقرات المادة. وكانت تنص على تشكيل مجلس الشيوخ من تسعين عضوا، فأحلنا تحديد العدد للقانون وحافظنا على التقسيم الوارد بالمادة، وهو يقوم على انتخاب ثلاثة أخماس الأعضاء بالاقتراع السري المباشر،

وعلى انتخاب الثلث من بين أعضاء النقابات والاحتفاظ لرئيس الجمهورية بحق تعيين الثلث.

(١٧) النص الوارد في المشروع، هو شهر يناير، ود أخذنا بالنص الوارد في دستور ١٩٧١ (مادة ١٠١).

(١٨) لم يرد نص القسم بالمادة، والنص الذي أضفناه مأخوذ عن المادة ٩٠ من دستور ١٩٧١.

(١٩) أضفنا هذه الفقرة، لمواجهة ظاهرة مناورة إسقاط الاستجوابات بسقوط دور الانعقاد.

(٢٠) حذفنا عجز المادة، وكان يستثني أعضاء أسرة محمد علي من حق الترشيح لمنصب رئيس الجمهورية.

(٢١) حذفنا نص كان يقضي بأن ينضم لأعضاء البرلمان مندوبون يبلغ عددهم ثلاثة أمثال الأعضاء المنتخبين في المجلسين يجري انتخابهم لهذا الغرض، وهو نص كان لجنة الخمسين في المسودة الأخيرة لمشروع دستور ١٩٥٤ قد استبدلته بالنص الوارد هنا، وهو أن يضاف إلى أعضاء المجلسين، أعضاء الهيئات المحلية العاملون يوم انتهاء مدة الرئيس السابق. وهو نص يحتاج إلى مناقشة.

(٢٢) إضافة نقلا عن المادة ٥٦ من مشروع دستور لجنة د. حلمي مراد.

(٢٣) حذفنا عجز المادة، وكان ينص على استثناء أعضاء "أسرة محمد علي" التي كانت تحكم مصر قبل الثورة، من حق تولي الوزارة.

(٢٤) إضافة مقتبسة من المادة ٩٣ من نفس مشروع دستور ١٩٥٤ التي تحظر على رئيس الجمهورية المتاجرة من الدولة. ومن المنطقي أن ينطبق ذلك على الوزراء.

(٢٥) المادة تحتاج إلى تعديل يضع في اعتباره تطور النظام القضائي عما كان عليه عام ١٩٥٤.

(٢٦) يلاحظ أن المواد الخاصة بالحكم المحلي في مشروع دستور ١٩٥٤، تأخذ بفكرة انتخاب مجالس محلية، في المحافظات والمدن والقرى، تتولى بدورها انتخاب المحافظين ورؤساء المدن والقرى، فهو يقوم على انتخاب السلطة التنفيذية في الأقاليم، على عكس الوضع الراهن، الذي يجعل المحافظين ورؤساء المدن والقرى جزءا من السلطة التنفيذية، يرأسون مجالس تنفيذية تضم رؤساء المصالح في المحافظة. بينما يراقبهم المجلس الشعبي المحلي.. ونقترح الأخذ بالنصوص الواردة في مشروع دستور لجنة حلمي مراد، وهى تطوير للواقع الراهن، يقوم على انتخاب المحافظ من المواطنين، على أن يرأس مجلسا تنفيذيا يضم رؤساء الإدارات الحكومية الموجودة بالمحافظة، على أن تختص المجالس الشعبية، بدور الرقابة على الإدارة وهذا هو نص مشروع هذه المواد:

- تقسم جمهورية مصر العربية إلى أقاليم ومدن وقرى، ويمكن أن يشتمل الإقليم على محافظة واحدة أو أكثر من المحافظات القائمة عند صدور هذا الدستور، وذلك بمراعاة تكاملها الاقتصادي والجغرافي والاجتماعي. وتتمتع كل وحدة من هذه الوحدات بالشخصية الاعتبارية، وباللامركزية في إدارة شئونها والنهوض بمستواها الاقتصادي والاجتماعي.
- تشكل بالأقاليم والمدن والقرى مجالس شعبية محلية ينتخب أعضاؤها لمدة أربع سنوات ميلادية بطرق الانتخاب الفردي المباشر السري العام من الناخبين المقيدين بجداول الانتخاب بالوحدة. ويشترط في العضو أن يكون بالغا من العمر خمسا وعشرين سنة ميلادية على الأقل بالإضافة إلى ما يشترط في أعضاء مجلس الشعب من شروط أخرى.
- ويبين القانون طريقة تشكيل هذه المجالس الشعبية، وهيئاتها المشتركة، واختصاصاتها، ومواردها المالية، وضمانات أعضائها، وعلاقتها بمجلسي الشعب والشورى والحكومة، ودورها في إعداد وتنفيذ المشروعات المحلية، وإحكام رقابتها على أوجه النشاط الإداري داخل الوحدة المحلية.
- ينتخب المواطنون المقيدون بجداول الناخبين في نطاق الإقليم محافظا له بالاقتراع السري المباشرة، وتكون مدته أربع سنوات ميلادية تبدأ من تاريخ مباشرة مهام منصبه. ويشترط في محافظ الإقليم ما يشترط من شروط الترشيح لعضوية مجلس الشورى. ويجوز ترشيحه لمدة تالية واحدة. ويكون المحافظ مسئولا عن عمله أمام كل من المجلس الشعبي المحلي للإقليم والمجلس الأعلى للإدارة المحلية على الوجه المبين في القانون.

- يشكل بكل إقليم مجلس تنفيذي برئاسة محافظ الإقليم وعضوية رؤساء الإدارات الحكومية الموجودة به، ويبين القانون تشكيل المجلس، واختصاصاته، ونظام عمله، وعلاقاته بالمجالس الشعبية المحلية في نطاق الإقليم.
- يشكل مجلس أعلى للإدارة المحلية برئاسة رئيس مجلس الوزراء وعضوية محافظي الأقاليم للتنسيق بين الأقاليم في ممارسة نشاطها، وتحقيق التعاون بين الحكومة والوحدات المحلية.

(٢٧) كان النص في الأصل يشير إلى أن هؤلاء الثلاثة يمثلون القضاء العادي والإداري والشرعي.

(٢٨) إضافة من المادة ١٢٦ من مشروع دستور لجنة د. حلمي مراد.

(٢٩) حذفنا نص المادة، وكانت تعتبر أحكام المادتين ١ و ٢ من قانون الإصلاح الزراعي الصادر عام ١٩٥٢ ذات صبغة دستورية.

وثيقة

عمليـة الإصـلاح الدستوري هي نقطة الإنطلاق في أي مشروع للإصلاح السياسي الشامل

البيان الختامي

- **مصر في حاجة إلى حوار مجتمعي شامل من أجل التوصل إلى عقد اجتماعي جديد**
- **الدستور الحالي ليس رئاسيا ولا برلمانيا، إنه يكرس نظاما أقرب للملكية الاستبدادية**
- **استطلاع رأي الأحزاب والنقابات والقضاة والمفكرين ومؤسسات المجتمع المدني حول مشروع دستور جديد يستند لمبادئ حقوق الإنسان**
- **الدستور الجديد يتبنى تحويل مصر إلى جمهورية برلمانية ديمقراطية مع استقلال كامل للسلطة القضائية ونظام حكم محلي لا مركزي**

في ذكرى مرور نصف قرن على مشروع دستور ١٩٥٤، وتحت عنوان "نحو دستور مصري جديد"، عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ورشة عمل بالقاهرة في الفترة من ٢٣-٢٥ مايو ٢٠٠٥ بالتنسيق مع الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، وبدعم من المفوضية الأوروبية والوكالة السويدية للتنمية الدولية، بمشاركة نخبة من خبراء القانون الدستوري وقضاة ومدافعين عن حقوق الإنسان، وأكاديميين وسياسيين، كما شارك في الورشة خبراء حقوقيون وأكاديميون من سوريا والمغرب والسودان وفلسطين والعراق وتونس. استهدفت الورشة فتح حوار حول القضايا الأساسية في عملية الإصلاح الدستوري التي تشكل واحدة من أهم مرتكزات التحول نحو الديمقراطية في مصر، وغيرها من الدول العربية، وتمثل نقطة الانطلاق في أي مشروع للإصلاح السياسي الشامل، وهو الأمر

الـذي تضمنته معظم مبادرات الإصـلاح الجادة المقدمة من الفعاليات السياسيــة والمدنية المختلفة. كما اختبرت الورشة جدوى مشروع دستور ٥٤ كنقطة انطلاق نحو دستور مصري جديد.

أجمعـت مداولات الورشة علـى أن الدستور الحالي صـار عائقا أمام تطلعـات الشعب المصري للتطـور السياسي والاقتصـادي والاجتماعي والثقـافي والروحي، وأنه رغم تبنـي الدستور الحالي لنمـط مشوه من نظام الجمهوريــة الرئاسية، إلا أنه في واقع الأمر ساهـم في تكريس نظام هو أقرب للملكيــة الاستبدادية. وأكدت المـداولات أن مهمات وضع دستور جديد هى عمليــة استراتيجية بعيدة المـدى تتطلب التوصل إلى عقد اجتماعي جديد وتوافق مجتمعي، لن يتما إلا بحوار واسع ومعمق بين التيــارات والمشارب السياسية المتباينــة دون إقصاء لأي طرف منها، والكفاح من أجل تغيير علاقات القــوى السائدة، التي لا تسمــح في واقع الأمر بأكثر من تعديلات جزئيــة مشوهة على نمط ما جرى للتعديل الأخير للمادة ٧٦ من الدستور الحالي.

اتجهت مداولات الورشة إلى تفضيل خيار الجمهورية البرلمانية باعتباره الاختيار الأكثر واقعية. ونظــرا للحاجة إلى إحــداث قطيعة قوية مع التقاليــد الاستبدادية للنظام الرئاســي في مصر، وتحويل النظام السياسي المصري من نظام يحتكر فيه رئيس الدولة معظم صلاحيات وسلطات الحكم إلى نظام برلماني يرتكــز على سلطة تشريعية قوية، وسلطة تنفيذية مسئولة أمــام نواب وممثلي الشعب وقضاء مستقــل، كما أن النظام البرلماني يوفر ضماناً لنضوج وتنميــة نظام الدولة وتعزيز التعددية الحزبية. وقــد اقترح بعض المشاركين إنشاء منبر خاص للدعــوة لتحويل مصر إلى جمهورية برلمانية، وانضم إلى الاقتراح عدد كبير من المشاركين.

تطرقــت الورشــة إلى إشكالية العلاقة بين الديــن والدولة في إطار عمليــة الإصلاح الدستوري، وقــد شهدت تباينــا في الآراء فهناك اتجاه يرى بأن النص على أن الإســلام دين الدولة وأن الشريعة مصــدر التشريع يهدد الحياد الذي من المفترض أن يتسم بــه الدستور تجاه طوائف المجتمع، وينتقص من المواطنة ومبدأ المساواة بين المواطنين. ومع ذلك يتفق البعض من داخل هذا الاتجاه على أن تغيير المــادة الثانيــة الخاصة بالنص على الشريعــة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريــع في الدستور الحالي يبــدو غير محتمل في المدى القريب والمتوسط، نظرا للضغــوط الداخلية من المؤسسة الدينية الرسمية، وجماعة الإخوان المسلمين، وكتلة بارزة في الحزب الوطني، وعدم تحمس بعض أحزاب المعارضة لتغيير المادة، مما يحصر دائرة المطالبين بتغييرها في اليساريين والليبراليين ومنظمات حقوق الإنسان والأقبــاط. أما الاتجاه الثاني فيرى أن النص على أن الإســلام دين الدولة، وأن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع لا يتعارض مع تأسيس مجتمع ديمقراطي، ولا يصطدم مع حريات وحقوق الأفراد. وهناك رأي ثالث حاول التوفيق بين الاتجاهين السابقين، اقتراح أن ينص الدستور على أن الإسلام ديــن غالبية المصريين، مــع احترام المشرع لحقوق الفئــات الدينية الأخــرى، في ممارسة شعائرهم الدينية، والتمتع بثقافاتهم الخاصة، وعدم التمييز ضدهم.

اقترح قسم كبير من المشاركين أن يتضمن أي إصلاح دستوري عملية توحيد القضاء بحيث يخضع لمحكمة عليا واحدة تختص بالرقابة على دستورية القوانين، ومراقبة صحة وسلامة تطبيق المحاكم للقانون، في النزاعات المدنية والجنائية والإدارية، وسائر المنازعات الأخرى بما في ذلك الفصل في الطعون الانتخابية.

مزايا دستور ٥٤

من ناحية أخرى تواكبت الورشة مع مرور ٥١ عاما على مشروع دستور ١٩٥٤، والذي صاغه نخبة من الفقهاء الدستوريين والسياسيين، بناء على طلب مجلس قيادة الثورة حينذاك، ولكنه لم ير النور منذ ذلك الوقت. اعتبرت الورشة أن مشروع دستور ١٩٥٤ يمكن أن يمثل نقطة انطلاق لأي عملية إصلاح دستوري شامل فهو ينطوي على رؤية متكاملة صاغها ممثلون للتيارات الفكرية والسياسية الرئيسية، التي لا تزال فاعلة حتى اليوم. ويتضمن الحدّ الأدنى لرؤية شاملة لقضية الإصلاح يمكن أن تحشد من حولها جبهة من الإصلاحيين المصريين، بعيدا عن التركيز على الإصلاحات الدستورية الجزئية التي تستهدف ترقيع الدستور القائم. كما أن المشروع يعالج معظم العيوب والثغرات التي جاءت بها الدساتير التي حلّت محله، وآخرها الدستور القائم، وأدت إلى التشوهات الدستورية الراهنة، خاصة ما يتصل منها بالعلاقة بين السلطات، وبصورة أكثر تحديدا السلطات الكاسحة للسلطة التنفيذية التي أدت إلى هيمنتها على الدولة والمجتمع. فضلا عن أن دستور ٥٤ يضمن الحقوق والحريات الأساسية للمصريين، ويحيطها بسياج من الحماية، يحول دون إهدارها، أو التحايل للعصف بها. وأنه يتسم بدرجة عالية، من دقة الصياغة، على نحو يكفل إنفاذ نصوصه، ويسد الباب أمام أية محاولة لتفسيرها علي غير ما قصد إليه المشرِّع الدستوري.

في هذا الإطار طرحت للنقاش مسودة الدستور التي أعدها الأستاذ صلاح عيسى المؤرخ والمفكر السياسي المعروف بالاستناد إلى مشروع دستور ١٩٥٤، وقد رحب بها المشاركون/المشاركات، ودعوا إلى ضرورة البدء بعملية استطلاع رأي مختلف الجماعات السياسية والمدنية، والنقابات المهنية، في مسودة الوثيقة الدستورية المستوحاة من مشروع دستور ١٩٥٤. ويمكن تحديد أهم الملامح الأساسية للمسودة المقترحة في التالي:

١- جمهورية برلمانية / ديمقراطية:

اعتمد المشروع نظام الجمهورية البرلمانية، فرئيس الدولة، لا يجمع بين رئاسته للدولة وبين رئاسته للسلطة التنفيذية، فهو يسود ولا يحكم، كما نص على أن «يتولي رئيس الجمهورية سلطاته بواسطة الوزراء. ولأن الشعب، هو مصدر كل السلطات، فإن البرلمان –وهو يتكون من مجلسين؛ واحد للنواب وآخر للشيوخ وينتخب انتخابا حرا مباشرا– يباشر السلطة التشريعية، فلا يصدر قانون

إلا إذا أقره، كما يباشر الوظيفة المالية، فيناقش الميزانية والحساب الختامي، ويباشر الوظيفة السياسية والرقابية.

وتنتقل السلطة التنفيذية الفعلية بمقتضى المشروع المقترح إلى مجلس الوزراء، الذي ينبثق عن هذا البرلمان، ويكون مسئولا أمامه، بحيث لا يباشر مهامه إلا إذا حصل علي ثقة مجلس النواب أولا، ولا يواصل القيام بهذه المهام إذا افتقد هذه الثقة.

٢- استقلال السلطة القضائية:

حرص المشروع على أن يختص مجلس القضاء الأعلى بتعيين القضاة وترقيتهم ونقلهم وندبهم وتأديبهم، وحرص على أن يحصن منصب النائب العام من أي تدخل للسلطة التنفيذية. وفيما يتعلق باختصاصات المحكمة الدستورية العليا، فهي تختص وحدها بالفصل في المنازعات الخاصة بدستورية القوانين والمراسيم التي لها قوة القانون، وفي المنازعات بين سلطات الدولة المختلفة فيما يتعلق بتطبيق الدستورية، وفي تفسير النصوص الدستور والتشريعية الخاصة بالمحاكم ومجلس الدولة، وفي أحوال تنازع الاختصاص بين جهات الاختصاص المختلفة. كما أنه أجاز للسلطات وللأفراد رفع المنازعات إليها. كما أضاف إلى سلطات المحكمة الدستورية كذلك، ثلاثة اختصاصات بالغة الأهمية فيما يتعلق بضبط العلاقة بين السلطات، وبالرقابة القضائية عليها، إذ أناط بها محاكمة رئيس الجمهورية ومحاكمة الوزراء، والفصل في الطعون الخاصة بالأحزاب والجماعات السياسية، في حالة نشوء خلاف حول خروجها عن الشروط العامة التي حددتها لتأسيسها، واختصاصها وحدها بالفصل في صحة عضوية البرلمان وفي إسقاط العضوية عنهم، ليحول بذلك بين الأغلبية البرلمانية، وبين استغلال أغلبيتها لإسقاط العضوية عن النواب المعارضين.

٣- الحقوق والحريات العامة:

تميز مشروع الدستور بالتكامل بين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فقد أكد على ضمان مبدأ المساواة بين المصريين في الحقوق والواجبات العامة، وحظر التمييز بينهم بسبب الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة أو بسبب الآراء السياسية أو الاجتماعية». والحق في الجنسية وحظر إسقاطها عن أي مصري الحق في التنقل، الحق في الحرية والأمان الشخصي، وتأكيد حرمة الحياة الخاصة، وحرية الاعتقاد، والحق في الانتخاب، وحق تكوين الجمعيات، توفير ضمانات المحاكمة العادلة وحق الفرد في المحاكمة أمام قاضيه الطبيعي وحظر محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية، وحظر إيذاء المتهم جسمانيا أو معنويا، وعلي معاقبة المسئول عن ذلك، وحسن معاملة السجناء، وحظر تعرضهم لما يتنافى مع الإنسانية أو يعرض صحتهم للخطر. كما كفل المشروع حرية الرأي والبحث العلمي الحق في التعبير بالقول والكتابة والتصوير والإذاعة، و حرية

الطباعة، وإصدار الصحف والمطبوعات، وعلي عدم جواز فرض الرقابة عليها، واستقلال الإذاعة والتلفزيون والمؤسسات الصحفية المملوكة للدولة، عن السلطة التنفيذية وعن جميع الأحزاب، وأكد المشروع على الحق في الاجتماع السلمي، والاشتراك في المواكب العامة والمظاهرات"، ونص على أن «للمصريين دون سابق إخطار أو استئذان حق تأليف الجمعيات والأحزاب، مادامت الغايات والوسائل سلمية".

وقد أقر المشروع المزيد من الضمانات الدستورية لحماية الحقوق والحريات العامة بالشكل الذي يصونها من تجاوزات السلطة التنفيذية عند تشريع وسن قوانين لتنظيم الحقوق أو في حالات تعديل الدستور كما أكد " علي أنه في الأحوال التي يجيز فيها الدستور للمشرّع تحديد حق من الحقوق العامة الواردة فيه، لا يترتب علي هذه الإجازة المساس بأصل ذلك الحق". كما نص علي أن "الأحكام الخاصة بمبادئ الحرية والمساواة التي يكفلها الدستور وبشكل الحكومة الجمهوري النيابي البرلماني، لا يجوز اقتراح تعديلها".

وقيد المشروع إعلان حالات الطوارئ. كما أن للبرلمان أن يقرر في أي وقت إلغاء جميع السلطات التي منحها للحكومة أو بعضها أو الحد منها. وأن تكون ممارسة هذه السلطات خاضعة للرقابة القضائية ولا يجوز بحال الإعفاء من المسئولية المرتبة عليها.

علي صعيد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية فقد أوجب المشروع علي الدولة أن تكفل الحرية وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين، وأن تيسر للمواطنين مستوي لائقا من المعيشة أساسه تهيئة الغذاء والمسكن والخدمات الصحية والثقافية والاجتماعية. وقرر المشروع أن العمل حق تعني الدولة بتوفيره لجميع المواطنين القادرين، ويكفل القانون شروطه العادلة علي أساس تكافؤ الفرص. وفي الوقت الذي نص فيه المشروع على الملكية الخاصة إلا أنه يحتفظ «بألا يضر النشاط الاقتصادي الحر بمنفعة اجتماعية، أو يخل بأمن الناس أو يعتدي علي حرمتهم أو كرامتهم». وعلي أن يراعي القانون أداء وظيفتها الاجتماعية. كما يكفل حق إنشاء النقابات والحق في الإضراب عن العمل.

٤- نظام ديمقراطي للحكم المحلي:

اعتمد المشروع نظام الحكم المحلي القائم على اللامركزية، وتوسيع سلطات وصلاحيات الأجهزة المحلية، فأخذ بفكرة انتخاب مجالس محلية، في المحافظات والمدن والقرى، تتولى بدورها انتخاب المحافظين ورؤساء المدن والقرى، خلافا للوضع الراهن، الذي يجعل المحافظين ورؤساء المدن والقرى جزءا من السلطة التنفيذية. تقوم المجالس المحلية المنتخبة بإدارة المرافق والأعمال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية بدائرتها، وتسهر علي رعاية مصالح الجماعات والأفراد وكفالة الحقوق والحريات العامة، كما تعاون في الشئون الانتخابية وشئون الأمن المحلي.